



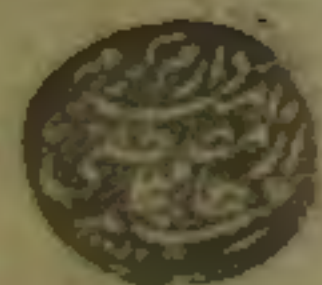
شرح مختصر المواقف لابراهيم الحلبي المشهور بـ **ابراغيب** باشا خواجه

المقام
القصير
الحسيني
الشيخ
الشيخ



1746

هو
مكتبة السيد
مسعود سراجي
خاصة عوله
ش



Süleymaniye U. Kutuphanesi	
Kisim	A. Hümmi
Yeni	
Eski Kayıt No	1146

1844

بسم الله الرحمن الرحيم
 الحمد لله الذي يذنا في مواقف توحيد باقامة الحج واطلعا على مقاصد
 تحييده فحينئذ بنا على الحبل فانسقت جواهر كالمنا منتظمة العفوف
 ابحاره افكارنا بالسنة القدود والصلوة والسلم على من ذرة الذنوب
 وعلى الوصي حلة عرش الشريعة القديم **بعد** فيقول الفقير ابراهيم الخليل
 صاملة الله بمزيد لطف الحق لما رايت مختصر المواقف المسمى بجواهر الكلام للفاضل
 عضد الدين اجمع في فن الكلام حيث احتوى على الدليل والتعليل ولم يترك
 من المواقف الا القليل شرحا شرحا يظهر اسواره ويد في لطف ليس ثاره
 ويكشف عن وجوه خرائده النقاب ويرفع عن ابواب محذراته الحجاب
 ويسمى سلك النظام بجواهر الكلام وجعلته هدية المحضرين من
 مدني المادب ومختصر رجال الاماني والمطالب اصفى التدبير والحجج
 الامال والرجاء نهاره بين عطية يسرها وقصته ينصيرها وليه بين توجها
 قلبية توجب له تجليات غيبية كاشرا لا كاشرا جبار الجبارة واسطة
 عقد الوزر وانسان عين الامرا قاطع عرفا الشريك بسيف التبار

ومفرق

ومفرق شمل الافان بغاملة الخطار الا وهو الوزير الاعظم صاحب
 السيف والقلم منبع الجود والكرم مولانا على بابنا انجز الله تعالى امرنا
 ما شاء ولا زالت اسرة وجهه ناهية الانوار وروضة وذرته زاهرة الانوار
 ما تعاقب الملوك وكثر الجديان امين امين لا ارضى بولحده حتى ان يد
 عليها الف امين اوها تا افيض في المقصود متوكلا على الصمد المعبود
 مطبعا اذا احتاج المقام وموجزا اذا انقضت الكلام **قال المصنف**
 سوره الكريم ميمنا بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الذي قلم الخط بالقلم
 ليقينه بالعلوم ويعلم به البعيد قلم الانسان ما لم يعلم بنحو القوي ونصيب
 وانزل الايات وصلى الله على نبينا محمد وآله وسلم هذه المعاني المرتبة للمؤلف
 في الذهن فقط على تقدير تقدم الديباجة على الرسالة اوفيه وفي اللفظ
 اوفيهما وفي الكتابة على تقدير تقدمها على الديباجة عبر عنها لتزليها منزلة
 المحسوسة المشاهدة مباينة في كمال تعينها وتميزها اعتناء بشان الحكم
 اورمز الى انها سهلة التناول قريبة المأخذ كالامور المحسوسة جواهر
 الكلام استعارها للمعنى او اللفظ ايضا وقوله نظمتها في سلك
 الاختصاص ترشيحان لها تسهيل الحفظ والاستظهار اي القراءة عن
 ظهر القلب وهذا ناظر الى اللفظ واشارة الى العقل بالملكة والضبط
 والاستحضار ناظر الى المعنى واشارة الى العقل بالفعل فمن اراد ان يكون
 ذا حظ وافر من الصناعة كان ومن رام الارتقاء الى ذروتها العليا
 اعانه وخذمت بها حطرة من الخاط من الكمال بشطره بالعلم والعلم
 وحاز المجد من طريقه الديني والديني فهو الطود الحبل الالتم المرتفع
 الذي ينال طمحه راس المجوز ناظر الى المجد الديني والشجيرة
 الطيبة التي اصلها ثابت وفروعها في السماء ناظر الى المجد الديني
 سلطان الوزر في العالم مستخدم ارباب السيف ناظر الى المجد الديني

والعلم ناظر الى المجد الذي غياث الدنيا والدين وابن ريشدهما الى الدنيا
والدين محمد المجدوسه وعلمه في المادون الاعلى والاسفل وابن حيدهما
اي المادون لازلالت الافلاك متابعه لهواء والاقداء متحررة لرضاه
هذا دعاء قد شاع في عباراتهم لكن الاحتراز عن امثاله اولي اذ فيه
مبالغة غير مرضية والله اسئل ان ينفعهم انه ولي التوفيق **هذا** فصل
المقدمات الكلام علم اورد به مطلق الادراك او التصديق المطلق لثبات
ادراك المحقق في العقائد ودلائلها فان لا يخرج من علم الكون بقية
معرفة بصيغة الاقتدار على القدرة الشاملة وباطلاق المعقنة على
المصاحب الدائمة فان تلك القدرة انما نصابها انما هذا العلم
دون المنطق الذي يستفاد منه صوالد لائل وموادها فقط ودون
الجدل الذي يتوصل به الى حفظ او هدم اى وضع يراى اذ ليس فيها
اقتدار تام على ذلك وان سلم فالاحتصاص لهما باثبات العقائد
ودون النخوا ولا ترتب عليه تلك القدرة دائما بل لا مدخل له في
ذلك الترتيب العادى اى اصلا على اثبات العقائد اى ما يقصد به فيه نفس
الاعتقاد كقولنا الله اعلم دون العمل كقولنا الوتر واجب للدين
اى المنسوبة الى دين محمد صلى الله عليه وسلم وان كانت خطأ لما تقدم
فايراد الحج عليها اشادة الى مقتضى وضع الشبهة عنها اشادة الى
استفاء المانع وموضوعه المعلوم من حيث يتعلق به ذلك اى اثبات
العقائد الدينية تعلقا قريبا كاثبات القدم للضائع او بعيدا كتركيب
الاجسام من الجوهر الفزدة وقال الارموى موضوعه ذات
الله تعالى وطائفة منهم الغزالي الموثوق من حيث هو العلم صفة
قائمة بمحل متعلقه بشئ توجب تلك الصفة لموضوعها **مسير**
به فاعدا لادراكات من الصفات النفسانية كالشجاعة وغير النفسانية

تمت كلامهم

تمت كلامهم

كالسواد

كالسواد فانها توجب كمالها تميزا عن غيرها ضرورة ان الشجاع والسواد
تمتاز عن الجبان والابيض بالشجاعة والسواد ولا توجب لها تميزا عن
الادراكات فانها توجبها بين المعنى خارج به ادراك الحواس الظاهرة
ومن جعله علما كالاشعري سقط لكنه يخالف العرف واللغة فان البهايم
ليست من ذوى العلم فيها لا يحتمل النقيض اى لا يحتمل متعلق التميز فليس
ذلك التميز وبخارج الظن والشك والوهم والجهل المركب والتقليد لا
حقا لثلاثة الاول النقيض في الحال والاخير في المال وقيل اى قال الرازي
العلم اعتقاد جازم يخرج به الظن والشك والوهم مطابق خرج به الجهل
المركب لوجوب ضرورة اودلياً يخرج به التقليد وقال الحكماء العلم حصول
صورة الشئ كلياً كان او جزئياً معك معدوما او موجوداً في العقل
اى عنده ليست اول ادراك التجزيات ومن قال وهو الرازي تصور ما
هيته العلم بالكنه ضرورى ذلك احد يعلم وجوده اى آية موجود ضرورة
اى بالو نظر والكتساب وهذا علم خاص بتعلقه بعلومه خاص هو وجوده
والعلم المطلق جزء منه والعلم بالجزء سابق على العلم بالكل والسابق على
الضرورى اولى بان يكون ضرورياً داد به اى بالعلم يعرف غيره فلو عرف
بغيره دارم يفرق بين حصوله اى حصول العلم في النفس بالوجود ووجوده
فيها بالوجود الاصلى وبين تصوره اى وجود العلم في النفس بالوجود
الظلي في الشبهة الاولى تخيل انه اذا حصل بالضرورة علم جزئى قائم
بالنفس كانت ماهية العلم حاصلة بالضرورة في صفة قائمة بالنفس
ايضا وهذا معنى كون تلك الماهية متصورة وفي الشبهة الثانية تخيل
ان تصوره ماهية العلم اذا توقف على حصول علم جزئى متعلق بالغير ولا شك
انه متوقف على حصول ماهية في صفة قائمة بالزمن وهذا معنى تصورها
فقد توقف كل منهما على الآخر واذا ظهر الفرق بينهما بان اقسام ماهية

قائمة

العلم في النفس على وجهين احدهما ان ترسم فيها بنفسها في ضمن جزئياتها
 وذلك حصولها وليس تصورها ولا مستلزمه والثاني ان ترسم فيها
 بمثلها وصورها وهذا هو تصورها لا حصولها اضمحلت المشبهتان
 وقوله اقام اي اقام الحيز والغزالي ان ليس ضروريا ولكن بعيدا
 فهو انما يعرف على وجه السهولة بضميمة كان يقال لا اعتقاد اما جازم او غير
 جازم والجازم اما مطابق او غير مطابق والمطابق اما ثابتا او غير ثابت فقد
 خرج عن القسم اعتقاد جازم مطابق ثابت وهو العلم بمعنى اليقين وتذكر عن
 الظن واخواته بالهتو او مثال كان يقال العلم ادراك البصيرة المشابهة
 لا ادراك الباطن بعينها ان افاذا تميزت ما هيته العلم عما اذا حاصلها
 مقروفا وحدها اذ لا نفي بتجديدا باسوى تعريفها والام يحصل بها معرفة
 وفيه ان مقتضى كلام الغزالي في المستفيضة ان المعتبر هو الحد الحقيقي وهو
 اي العلم بالحكم اي ايقاع النسبة او انواع لها تصور سواء كان مما لا نسبة
 فيها اصلا كالانسان او النسبة تقييده كالحيوان الناطق او الشايت
 كاحترابا وخير لم يحكم بالحد طر فيها كما اذا شكت في زيد قائم
 ومعه تصديق المتبادر من المعية ان التصديق هو الادراك المقارن للحكم
 كما يقتضيه عبارة المتأخرين لا نفس الحكم كما هو مذموم الا وان لا المجموع
 كما اختاره الرازي وكلاهما اي كل واحد من التصور والتصديق بعضه
 ضروري وهو ما تحصيله غير متعذر للخلق وبعضه كسبي يقابل اي
 الضروري فهو ما تحصيل مقدوره وهو الكسبي النظري اي ما
 يتضمنه النظر الصحيح لم يقل ما يوجب اذ ليس قد هبنا بل حصوله
 عقليته بطريق العادة عندنا ولا فاصلا يحصل عقبيه اذ يدخل الحصيل من
 الضروريات عقبة النظر الصحيح كالعلم بما يحثبه من الام او اللذة وقيل
 الكسبي اعم من النظري يجوز ان الكسب بالتصفية والالهام لكن ينادى بعادة

انهما من الخوارق وقيل اي قال الرازي وغيره الكل اي كل المتصور وكل
 التصديق ضروري فمن سلم توقفه اي توقف بعض كل منها على النظر من غير
 تلبس لقد رتبنا حصول شئ منه فمنازع في التسمية وغيره وهو من لا سلم
 توقف على النظر ان اراد عدم وقومه بالنظر وجوبا دائما يقع به عادة
 او اراد عدم وقومه بقدرتنا على وجه التأثير فربما اي فذلك زائلا
 والا بان اراد عدم التوقف اصلا فكما يلما يجحد كل عاقل من ان علمه بالمسائل
 المختلف فيها يتوقف على نظره فيها وقيل اي قال الرازي في الضروري
 هو التصور لانه اما معلوم فلا يطلب الامتناع تحصيل الحاصل او مقتضى
 عنه فلا يطلب ايضا الامتناع توجه النفس نحوه ومنع الحيز بل يجوز ان
 من وجه ويجعل من وجه آخر ولما ورد عليه ان الوجه المجرى نحو مطلقا اجاب
 عنه بقوله والاخر ليس محمولا مطلقا فان المحمول مطلقا فاما متصوراته
 ولا شئ فاصدق عليه وهذا قد تصور شئ بصدق عليه وهو الوجه
 المعنوي ولان تعريفه بالجميع لجزائه وهو نفسه فيستلزم معرفة قبل
 معرفة وهو محال او بعض عن جزائه وانه لا يعرف لا بمعرفة جميع الاجزاء
 فيعرف ذلك البعض نفسه وقد تقدم بطلونه ويعرف الخارج وسيبطل
 او بالخارج وهو يتوقف على العلم باختصاص اي اختصاص الخارج بالمعرفة
 وفيه اي في العلم بالاختصاص معرفة اي معرفة المعرف وانه دور وفيه
 ايضا معرفة ما عداه اي المعرف مفصلا وهو محال الاستحالة احاطته
 بالابتداء في قضائه ورد الشق الاول بان جميع الاجزاء اذا استحضرت
 مرتبة مقدما بعضها ببعض فهي الماهية والتصور الواحد المتعلق بمجموعها
 هو تصور الماهية واما المعرف فهو تصور ان الاجزاء فالويلزم كون
 الحد نفس المجزوء كما في الاعيان اي كما في المركبات الخارجية فان كل جزء منها
 مقوم لها ومجموع الاجزاء نفسها ولا يلزم من تقدم كل واحد من اجزاء

واختاره في كنهه
 8

الما قبله عليها تقدمه أي جميع عليها فإن الكل المجموع وكل واحد قد
 يتخالفان في الأحكام فإن كل إنسان تسعة هذه الدار التي لا تسع كلهم
 وكل العسكر يهزم العدو والذي لا يهزمه كل واحد منهم ورد الشق الثاني
 بأن الجزء قد يعرف بديهته أن كان بديهيا أو يعرف آخر أن كان نظريا وعلى
 التقديرين لا يلزم من تعريف الماهية تعريف لنفسه ورد الشق الثالث
 بأن الخارج على تقدير تعريفه الماهية يجب اختصاصها فإن الخارج إذا
 كان لازما لها فاختصاصها وكان مع ذلك بحيث ينقل الذهن من تصور
 إلى تصور ما صلح أن يكون معرفتها بالوهم مخدور لا العلم به أي بذلك
 الاختصاص فإنه ليس شرط أن ذلك الانتقال المرتب على الاختصاص
 والعلاقة وهو العلم بالاختصاص في سلم وجوبه يتوقف على تصوره
 بوجه ما لا على تصوره الحاصل بتعريف الخارج إياه فلا دور ويتوقف
 على تصوره بوجه ما لا على تصوره الحاصل ما عداه باعتبار شامل
 لا مفصلا وهو ممكن كعلمنا باختصاص الجسم بجزء معين دون ما عداه من
 الأحياء التي لا تنحصر ولا يحيط بها علمنا بالأجسام باعتبار شامل لها
 وقيل أي قال بالمحافظ ومن تابعه الضروري ما اعتقاده لازم للتكليف
 كما يتوقف عليه إثبات التكليف والعلم به كإثبات الصانع وصفاته لنحو
 يلزم تكليف الغافل فإن من لا يعلم إثبات الصانع ونحوه لا يعلم التكليف
 قطعا لا بهذه الأمور ولا غيرها وإذا لم يعلم التكليف كان غافلا وتكليف
 الغافل لا يجوز إجماعا والجواب أن الواجب أن يكون الشخص مكلفا بقله
 أي تصور التكليف فلا يكون الضمير والمجنون مكلفا لا اعتقاده أي
 التصديق بأنه مكلف ولا لزوم الدور لأن العلم بوجوب التكليف يتوقف على
 وقوعه فلا يتوقف وقوعه على العلم بلزم الدور وقال بعض الجهلة أننا
 بعين مجرم ابن صفوان التومني رئيس الخيرية الكل نظري سواء كان متصو

أو تصديقا

أو تصديقا يلزم اعتقاده أو لا الخلو فإن النفس خالصة عنه في مبدأ
 الفطرة ثم تحصل لها علومها بالتدريج بحسب ما يتفق من الشروط كالأحوال
 حساس والتجربة والتواتر وغيرهما فيكون الكل غير ضروري وهو
 المراد بالنظري والجواب أن الضروري قد يختلف باختلافه عنه النفس فما
 إذا لم يخلفه الله تعالى العبد ثم يخلفه فيه فيعلم اضطرابا وإلجائيا
 بأنه لا توجد القدرة من العبد ولا النظر منه ذلك العلم عادة فكان
 ضروريا إذا لم تتعلق به قدرة العبد ابتداء ولا بواسطة وأيضا على
 تقدير كون الكل نظريا يلزمهم في الاستدلال على مطلوب الدور أن اضبطت
 سلسلة الاحتياج على مبدئها أو يلزمهم التسلسل أن ذهبت إلى غير
 النهاية وأعلم أن هذين الجوابين غمايمان نظر إلى مجرد عوهم فإن المبدأ
 منها أن مرادهم بالنظر ما يتوقف على النظر وأما على ما اقتضيه دليلهم
 من أن مرادهم بالنظر ما يحصل بعد أن لا يكون فلا يتم أنكر قوم كافوا
 طون وارسطو وبطليموس وجالينوس الحسنة إذا ذهب الحسنة فيه
 مدخل فتناول البحرقيات والموتارات وأحكام الوم في المحسنيات
 والحدسيات والمشاهدات الحسنة فيلظ كثيرا أي كما في بياض
 الثلج فإن الحسنة حاكم به مع أن الثلج ليس ببيض لأنه مركب من أجزاء شفافه
 لا لون لها وهي الأجزاء المائية الرقيقة وكما في النائم فإنه يرى في نومه
 يا مجرم به كخبر من يفتظه ثم يتبين له في المقظة أن ذلك المجرم كان
 باطلا وكما في المبرسم أي صاحب البرص الذي هو مرض دماغي فإنه يتصور
 صور الآوجود لها في الخارج ويشاهدها ويجزم بوجودها فيصيح
 خوفا منها ولكنه تشابه الامثال فإن الحسنة لا يميز بينها فبما جزم بالاستمرار
 كقول أهل السنة ألون لا يتبين مع أن البصر يحكم بوجود لون ولحدس
 والجواب أن مقتضى هذه التسمية عدم جزم العقل بجزم الحسنة فإني في

الحسنة فيلظ كثيرا

جزءه ببعض المحسوسات اذا انضم الى الاحساس امور لا تدرى فاما
ومتى حصلت وكيف حصلت ويدل على حصولها شهادة بديهة العقل
بصحة جزئه وانتفاء الغلط عنه وانكر قوم البديهييات اى الاوليات
وما في حكمها من القضايا الفطرية القياس للقدح في اجوابها وهو قولنا
الشيء اما ان يكون او لا يكون بوجوه اربعة الاول القدح فيه بتعدد
تصور المعدوم الذى هو مفهوم قولنا لا يكون مع ان الحكم بالشيء فرع
عن تصور كالحكم عليه وانما تعذر لان كل متصور متميز عن غيره وكل
متميز ثابت فيكون المعدوم ثابتا هذا خلف لا يقال المعدوم ثابت
في الذهن لا نأقول الكلام في المعدوم ثابتا هذا خلف لا يقال المعدوم
ثابت في الذهن لا نأقول الكلام في المعدوم المطلق والجواب ان
المتصور في هذا التصديق مفهوم المعدوم فهو المتميز والثابت
في الذهن ولا استحالة فيه وانما المستحيل ان يكون فاضلا عليه مفهوم
المعدوم المطلق ثابتا والثاني القدح فيه بتعدد يميزه اى المعدوم
عن الوجود مع ان الحكم بالانفصال بينهما يستلزم ذلك والايمان يتميز
وثابت اى كان له حقيقة ثابتة وكان للعقل سلبها والا يتم الوجود
وسلبها عدم خاص فقسم من العدم المطلق فيتم له هذا خلف واجوابه
انما يستلزم يتميز مفهوم المعدوم المطلق فيكون لمفهوم حقيقة ثابتة
والعقل سلبها فهناك عدم خاص قد عرض للمفهوم المعدوم المطلق وليس
في ذلك كون قسم من الشيء فيتم له وانما يلزم هذا في صحة حقيقة العدم
ولا استحالة فيه ايضا اذ يكون عدم المعدوم المطلق من حيث انه
رفع للعدم المطلق فيتم له ومن حيث انه عدم خاص قسم منه والثالث
القدح فيه بتعدد الحل ايجابا اذ الوجود اما ان يكون غير الموجود وهو
يوجب اتحاد الاثنين او عينه وهو يوجب الغنى في الحل وعدم الفائد

والجواب

والجواب ان الحمل انما يصح للغير مفهومه والاتحاد هوية والربع القدح
فيه باثبات الواسطة بين الوجود والمعدوم المستمارة بالجمال اذ قد
اثبتها قوم بلغوا في الكثرة المحذرة تقوم الحجج بقولهم فاحتمل الحصر والجواب
ما يأتي في بحث الحال من ان الحواشي لفظي وان اثبات الواسطة سقطت
ولان العاديات ككون ماء البحر ينقلب لان عسلا مثلها اى مثل البد
يهيئات لا فرق بينهما فيما يعنى الى انجزم مع ان العاديات لا اعتماد عليها
فكما البديهييات وانما قلنا لا اعتمادا عليها لانها تحتل النقيض بانقاف
العقلاء للقادر المحذرة عند المتكلمين فان قدرته عندهم في التعليق
بالمحركات فقلعه جعل البحر عسلا في هذا الآن او نقول تحمل النقيض للشكل
الغريب عند الحكماء فان الحوادث لا رضى مستندة عندهم الى الاوضاع
الفلكية الحادثة من حركتها فقلعه شكل او وضع غريب ولكن يقع عليه
او وقع لكنه لا يتكرر الا في الاوف من اثنين لا تفي بضبطها التواريخ
فاقتضى لك الامر العجب والجواب ان احتمال العاديات للنقيض بمعنى انه
لو فرض نقيضها واقعا بدلها لم يلزم منه محال لذاته غير احتمال متعلق
التمييز الواقع فيها للنقيض وذلك لان الاحتمال الاول يرجع الى الا
مكان الذاتي الثابت للمحركات في حد ذاتها والاحتمال الثاني هو ان يكون
متعلق التمييز محتملا لان يحكم فيه المميز بنقيضه في الحال كما في
الظن اوفى المثال كما في الجهل المركب والتقليد ومنشاء ضعف ذلك
التمييز اما لعدم انجزم او لعدم المطابقة او لعدم استناده الى موجب
فان اردتم الاول فستسلم ولا يضروا ان اردتم الثاني فممتنع ولتعارض
القواطع فان مزاولة العلوم العقلية ذلك على انه قد يتعارض فاطعا
بحيث يعجز عن القدح فيها وما هو الا للجزم بمقدارها مع ان لحدها
خطا قطعيا ولا اجتماع النقيض فان قيل لا نسلم العجز عن القدح فيها

دائما فان ذلك العجز لا يدوم فلما قصد العجز ولو جازمهم بما لا ينحصر
 الجزم به وان ينفي الثقة عن الحكم البديهي والجواب ان البديهي الجزم
 به بعد تصور الطرفين فيتوقف على تحريمها فقل فيه حلالا لحقها وفيها
 اقال كونهما نظريين او غير ذلك فينتظر الخطأ الى البديهي بهذا السبب
 فلا يلزم رفع الثقة عن البديهيات التي جردت اطرافها على ما هو حقا
 ولظن الخطأ في الدليل بعد القطع لصحة ازمته متطاولا والثابت
 الامتجة والعادات في الاعتقادات فتقوى القلب يستحسن الايام ويضعف
 القلب ليتبين ومن مارس مذهبنا ونشأ عليه جزم بصحة وبطلان ما
 يخالفه فجاز ان يكون الجزم في الكل لمزاج او عادة فامين والجواب انه
 لا يدل على جواز كون الكل كذلك فان الجزم يكون الكل اعظم من
 الجزم ليس تمام الامتجة والعادات فيه مثل قطعا وانكر التوسطا
 بينه كليمه اي الحسنة والبديهيات ويتشعبون الى ثلاث طوائف الاولى
 الاوادرية وهم الذين قالوا ان الحق يشاكون وشاكون في انشاكون في
 جزم واليه اشار بقوله فيلتر في الشك ولو في الشك الثانية العنا
 دية وهم الذين يقولون ما من قضية بديهي او نظرية اولها مغايرة
 ومقاومة متاهلة والقبول الثالثة العندية وهم الذين يقولون مذهب
 كلهم حقا لقياس اليهم باطل بالقياس الى خصوصهم وقد يكون كل من
 طرفي النقيض حقا بالقياس الى شخصين وليس في نفس الامر شيء يحق
 والمناظرة معهم منعها المحققون لانها لا فائدة المجهول بالمعلوم وهم
 لا يعرفون معلوم بل الجواب ان يقال لهم هل يميزون بين الام والذات
 فان حصل منهم التزام لذلك فيها وهو من الحشيات وبالفرق بينه
 وبين الذة وهو من البديهيات او يهلكوا ثم النظر عندنا بابا للمعالم
 القائلين بالتعلم والتعليم للجهل من المعلومات ترتيبا موزنا كانت

وان اصروا فاذن تعلمون
 به التعدي بالنار الى ان يعرفوا
 بالام

تصورات كما في المعرفا وتصديقات كما في الجهة معلومة اراد بالعلم هنا
 التصور والتصديق اليقيني او منطوية اراد بالظن ما يقابل اليقين
 من التصديقات فيشمل النظر الفاسد ايضا فكلمات فكان جامعها
 للتدريس الى امر اخر واما قوله يقبل بالتعليم والتعليم بل جعل الظن مجرد
 التوجه الى المطلوب لا ذراكي بناء على ان المبدأ عام الفرض فتتو
 جهمنا الى ذلك المطلوب افاضه علينا من غير ان يكون لنا في ذلك
 استعانة بمعلوما سابقة فقد افترقوا فبين قيل النظر مجرد الدرس
 عن الغفلة المانعة عن حصول المطلوب فهو عدوى وقيل النظر مجرد
 العقل نحو المعقولات فهو وجودي واعلم ان ادراك البصر كما يتوقف
 ثلثة مواجهاة البصر وتقليب الحدوق نحوه طلبا لرؤيته وازالة
 الغشادة المانعة من الاضواء كذلك ادراك البصيرة يتوقف
 على ثلثة التوجه الى المطلوب وتحديد العقل نحوه طلبا لادراكه
 وتجريد العقل عن الغفلة التي هي بمنزلة الغشادة وازال الظاهر
 مذهب اصحاب النعالم حينئذ نقول لاشبهته فان كل مجهول لا يمكن
 اكتسابه من اي معلوم اتفوق بل لا بد له من معلومات تناسبه ولا
 شك ايضا في انه لا يمكن تحصيله من تلك المعلومات على وجه
 كانت بل لا بد هناك من ترتيب معين فيما بينها ومن هيئة مخصوصة
 غارضة لها بسبب تلك الترتيب فاذا حصل لنا شعوبا وتصوري
 او تصديقي وحاولنا تحصيله على وجه اكمل فلو بدأنا بتحريك الذهن
 في المعلومات المتخذة عندنا متتفلا من معلوما الى اخر حتى يجد
 المعلوما المناسبة لذلك المطلوب وهي المستمارة بمباديه ثم لا بد ايضا
 ان يتحرك في تلك المبادي ليرتبطها خاضعا ما يؤدي الى ذلك المطلوب
 فهناك حركتان مبداء الاولى منها وهو المطلوب المشعورية بذلك

الوجه لناقص ومنتهىها اخرها يحصل من تلك المبادى ومبدأ الشك
 اقول ما يوضع منها للترتيب ومنتهىها المطلوب المشعور به على الوجه
 الاكمل حقيقة النظر المتوسط بين المعلوم والمجهول هي مجموع هاتين
 الحركتين اللتين هما من قبيل الحركة في الكيفيات النفسانية
 واما الترتيب الذي ذكره في تعريفه فهو لازم للحركة الثانية وقبلها
 توجد هذه الحركة بدون الاولى بل اكثر ان ينتقل اولاً من المطالب
 الى المبادى ثم منها الى المطالب لا خفاء فان هذا الترتيب يستلزم
 التوجه الى المطلوب وتجريد الذهن عن الغفوات وتحديد العقل
 نحو العقولات وصحبة اي النظر وهو ما صحت مادته وصورته
 يفيد بالضرورة العلم بحقيقة النتيجة مطلقاً ان كانت المادة قطعية
 فان من علم صحة المادة وقطعيتها وصحة ترتيبها ولزوم النتيجة عنها
 وان ما لزوم عنها حق جزم بان كل نظر كذلك يستلزم العلم بحقيقة
 النتيجة عنها وان ما لزوم عنها حق جزم بان كل نظر كذلك يستلزم العلم
 بحقيقة النتيجة جزمها بدورها لا يحتاج فيه الا الى تعقل الطرفين على
 الوجه الذي هو مناط الحكم بينهما وقتنا المادة بالقطع لعدم النزاع
 في كون الظنية تفيد الظن وقال السمينه لا يفيد مطلقاً لان كونه
 مفيداً له ان كان معلوماً لكن ضرورياً ونظيراً وهما باطلون
 اما الاول فلا من الضرورى لا يختلف فيه العقلاء وهذا يختلف فيه
 ولا نجد بينه وبين قولنا الواحد نصف الاثنين تفاوتاً ويجزم
 بان دون ذلك في القوة ولا يتصور ذلك الا باحتماله للقيض ولو با
 بعد وجه ذاته بنفى بذاته واما الثاني فلا وجه لثبات النظر بالنظر وفيه
 دور من جهة توقفه على الدليل وعلى استلزامه المدلول وهو معنى
 الافادة والجواب بطريق الحل انما نختار ان هذه ضرورية والضرورية

النظر الصحيح المعلوم
 انما هو الذي يفيد العلم

قد يختلف

قد يختلف فيه القليل والضروريات قد تفاوتت للاحتمال للقيض
 بل اما الاول ولا يستلزم ذلك القول لو روده على الذهن كثيراً
 بخلافه فما نحن فيه اول تفاوت في تجريد الطرفين واختار ان
 يفيد نظراً ولا دوراً لان النظر المبني للنظر من حيث ذاته وسيلة
 وتقدم ومعلوم ومن حيث كونه فإد من افاد النظر مطلوب
 ومتأخر ومجرب وبطريق المعراض ان يقال قولكم لاشي من النظر
 بمفيد للعلم ان كان ضرورياً لم يختلف فيه اكثر العقلاء وهذا
 لا يمنع اذ لا يتصور انكار اكثر العقلاء حكمه بدورها بخلاف
 انكار اقله اياه فانه جائز وان كان نظراً في نفس النظر بالنظر وفيه
 به تنافي صريح لان المدعى سالبه كليت قد اثبت موجب جزئية
 من اقتضاها ما اخافوا للسمية متعلق بقوله يفيد العلم كما اثبتنا
 اليه وكان عليه تقديمه ثم ان السمينه استدلوا على مطلوبهم
 بثلاث شبهه اخرى الاولى ان افادة النظر للعلم ان كان ضرورياً لم
 يظهر خطأؤه والتالي باطل اذ قد يظهر لناظر بعد مدة بطلان
 ما اعتقده وان كان نظرياً تسلسل والجواب انما نختار ان ضرورية
 لكن ما يظهر خطأؤه غير المبحث لان حيث لا يكون نظراً صحيحاً
 والكاوم فيه او نختار ان نظري ولا تسلسل بجواز كونه
 الى نظر جزئي يكون العلم بان الاعتقاد الحاصل عقبة علم بدورها الثانية
 ان المتقدمين لا يتجمعان في الذهن كانهما متى توجهنا الى حكم
 امتنع منا في تلك الحال التوجه الى اخرها لوجهاً والجواب ان لا
 عدم اجتماع المتقدمين بل قد تحصل المقدمتان كطرفي الشرطية
 فانها قضيتان يحيا اجتماعهما في الذهن والا امتنع الحكم بينهما لزوم
 والعناد الثالثة النظر لو افاد العلم مع العلم بعدم المعارض فهو

وهذه الغرضات انما تتم اذا علمنا ان النظر
 بملك السالك الحكم او ان يفيد العلم
 كذا في النظر واما ان كان غرضه التناقض
 فيكون النظر مفيداً للعلم فان نختار ان هذا
 هو ثبوت النظر الخاص يفيد العلم
 فلا يثبت نظراً مفيداً للعلم
 فلو تناقض

اذ معه يحصل التوقف وعدمه ليس ضرورياً ولا لم يقع المعارض فهو
 نظري يحتاج الى نظر آخر وهو ايضا محتمل لقيام المعارض وتيسل
 والجواب انه ينتفي المعارض بمجرد اى النظر ضرورى فالو تسلسل والجواب
 انه ينتفي المعارض بمجرد اى النظر ضرورى فالو تسلسل وخالفوا
 للمهندسين حيث قالوا النظر بما يفيد العلم في الهندية والحسابات
 لانها علوم قريبة الى الالهة فان فلسفة متضمنة لا تقع فيها غلط دون
 الالهيات لان الحقائق الالهية من ذاتها تعالى وصفاته لا تتصور لانا
 الضروية وهو ظاهر ولا بالنظر اما لانه لا شئ من التصورات نظري
 كما ذهب اليه جمع واتم له اما بالحد وهو مختص بالركب ولا تركيب
 بالحقائق الالهية او بالرسم وانه لا يفيد العلم بالكنه والتصديق بها زاع
 التصور فامتنع ايضا اولاً لان اقرب الاشياء الى الانسان هي قوة وانها
 غير معلومة له اذ قد كثرت الخوف فيها كثر لا يمكن معها الجرم
 بشئ من الاقوال المختلفة الاشياء اليه كذلك فمما ظنك ما بعيدها
 والجواب عن الاول انها اى الالهيات تتصور بوجهها وهو كاف
 للتصديق اليقيني وعن الثاني ان الخوف في هوية الانسان دليل
 العسري مسرور فتا واما الامتناع فالو دليل عليه يجوز ان يكون
 معلومة لصحة بعض ذلك الانظار وفشا بايقها وخافوا لما وحده
 في قولهم لا يفيد العلم بمعرفة تعالى بالا معلوم لان الخوف كثر في المعرفة
 كثره لا تحصى ولو كان العقل كافيا لما كان كذلك ولا الناس
 محتاجين الى معتد العلوم الضعيفة التي يكفي فيها الظن فمما بالك
 بالبعيدة عن الحسن والطبع والجواب عن الاول ان الاختلاف في الواقع في
 المعرفة لنفسنا بعض الانظار وكما ومنه النظر الصحيح وعن الثاني ان
 الاحتياج في العلوم الضعيفة بمعنى العسري لا بمعنى الامتناع واعلم ان

القاتلين

كيفية اداة النظر
 العلم

القائلين بافاده الشيخ الاشعري وبعض اصحابه يفيد عاده بناء على
 استناد جميع المحكمات اليه تعالى ابتداء من غير ان يكون بعضها واسطة
 في ايجاد بعض ثل القائلون بهذا المذهب فرقتان منهم من جعله محض
 القدرة القديمة من غير ان تتعلق بقدرة العبد وانما قدرته على الحضانة
 المقدمتين وما وحظ وجود النتيجة فيها بالقوة ومنهم من جعله كسبية
 مقدورا وقال الحكماء يفيد اعدادا فان المبدأ الذي تستند اليه
 الحوادث في علمنا هذا وهو العقل الفعال والواجب تعالى بتوسط
 سلسلة العقول موجب عندهم غائبة الفرض ويتوقف حصول
 الفرض منه على استعداد خاص ليستدعيه والاختلاف في القبض
 انما هو بحسب اختلاف استعدادات القوابل فالنظر بعد الذهن و
 النتيجة تفيض عليه وجوبا ولو فاعقليا وقال المعتزلة يفيد توليد
 ليد ومعنى التوليد عندهم ان يوجب فعل لفاعله فاعاوا آخر كحركة اليد
 كحركة المفتاح والنظر فعل العبد واقع بمباشرة ويتولد منه فعل
 آخر هو العلم بالمنظور فيه لا تذكرة لا يولد تذكر النظر العلم عندهم
 فتا س اصحابنا ابتداء النظر بالتذكر الزا ما لهم اذ لا فرق بينهما فيما
 يعنى الى استلزام العلم بالمنظور فيه والخبار بالمقولة باننا انما قلنا بعد
 توليد التذكر لعل فارق لا توجد في ابتداء النظر هو عدم مقتدويته
 التذكر فانه يقع بطريق الضرورة بالاختيار من القياس الفقري
 الذي ذكره قوه وهم لان العلة غير مشتركة وقيل واختاره
 الرازي وصرح الغزالي بانه مذهب اكثر اصحابنا منهم البا قالوا في اتمام
 الحركتين العلم الحاصل عقب النظر واجب لا من حصوله عقب عقلا
 غير متولد منه كما تقولوا المقولة ولا حاصل بطريق الاحتياج كما تقولوا
 الحكماء اقا وجوب عقلا فالو فاعلم بالضرورة ان من علم ان العامل

متغير وكل متغير حادث امتنع ان لا يعلم ان العالم حادث واقامته غير
متولد ولا حاصل بطريق الايجاب فالاستناد لجميع المحكمات الى تعالى ابتداء
فنيكون العلم عقب النظر واقعا بقدرته تعالى وهذا المذهب لا يقيم فان
الاصول من استناد جميع المحكمات الى تعالى ابتداء وكونه قادر المختار
وانه لا يجب عنه شيء كما هو مذهب الحكماء عليه كما هو مذهب المعتزلة
تنفيه ولجواب في المقاصد بان وجوب الاثر كالعلم مشروط بمعنى امتناع
انفكاكه عن اثر آخر كالنظر لاني في كونه اثر المختار خارجا عن الفصل
والترك بان لا يخلقه ولا ملازمه لان الخلق الملزوم ولا يخلقه كسائر
الاورام الممكنة مثل وجود الجوهر لو جرد العرض وتحقيقه ان جواز
الترك اعم من ان يكون بواسطة او لا بواسطة وان جواز ترك المقدور
لا يمنع ان يكون مشروطا بارتفاع مانع هو ايضا مقدور وهذا
كالمتولدات عند من يقول من المعتزلة يكونها بقدرته العبد وانما المنا
فيه امتناع انفكاكه عن المؤثر بان لا يمكن من تركه اصاله ولو
صح هذه الاغراض لارتفع عاقله الزوم بين المحكمات فلم يكن يتصور الان
مستلزما للتصور الا بوجوب العرض مستلزما لوجود الجوهر
الى غير ذلك وشرطه اي شرط التمكن من النظر عدم العلم بالمطلوب
من حيث هو مطلوب لا امتناع طلب العلم مع حصوله واما العلم بما
لمطلوب كما من حيث هو مطلوب بل من وجه آخر فالوعد منه ليمكن طلبه
وشرطه ايضا عدم الجهل المركب بالمطلوب لا امتناع الطلب مع
جزوه بكونه غائبا فتمكن مع الشك والظن والوهم والجهل البسيط
والقليد واخرى باننا نستدل على مطلوب واحد باولة متعددة
فكيف يكون عدم العلم بشرط مع حصوله باولة باولها واجيب
بان في الدليل الثاني وما بعده يطلب وجهه لانه لا العلم بالمطلوب

فيه وذلك الوجه غير معلوم فالويلزم طلب الحاصل والنظر في معرفة
الله تعالى لاجل تحصيلها واجيب بما قلنا من المعتزلة واقامته
تعالى فواجبته باجماع الامة فمذهبنا لا يجب سمع لقوله تعالى وما كنا معذبين
حتى نبعث رسولا وعند المعتزلة يجب عقابوا لا بان وجب شرعا
الحكم الا بنبينا وعجزوا عن اثبات نبوتهم في مقام المناظرة اذ يقول
المكلف حين يامر النبي بالنظر في المعجزة لا انظر فما لم يجب النظر على
ولا يجب النظر على ما لم يثبت الشرع عندي ولا يثبت الشرع عندي
فالم انظر فليتوقف ككل واحد من وجوه النظر وثبوت الشرع
على الاخر وهو محال ويكون هذا كانه ما حقا لا قدرة للنبي على رفعه
وهو معنى الخاتمة وهو اي ما ذكره المعتزلة من لزوم الختام الانبياء
يجاب عنه بوجهين الاول النقص بان ما ذكره مشترك بين الوجوب
الشرعي والعقلي اذ لو وجب النظر بالعلم قبل فبا النظر اتفاقا فيقول
المكلف لا انظر فما لم يجب ولا يجب فما لم انظر فليتوقف كل واحد من
وجود النظر وجوبه على الاخر فما هو جوابهم فهو جوابنا الثالث
الحل وهو ان قوله لا يجب النظر على ما لم يثبت الشرع عندي انما يصح
لو كان الوجوب عليه موقفا على العلم بالوجوب والحال ان الوجوب
لا يتوقف على العلم به اذ العلم بالوجوب موقوف على الوجوب
فالوقوف الوجوب على العلم به يترجم الدور ولزم ايضا ان لا يجب شيء
شيء على الكساف بل نقول الوجوب بنفس الامر متوقف على ثبوت
الشرع فيها والشرع ثابت فيها علم المكلف بثبوت امر لا نظره فيه ام لا
وكذلك الوجوب ولا يلزم من هذا تكليف الغافل لانه من لم يتصور
التكليف لانه لم يصدق به كما قرره بهذا التحليل يدفع الاشكال عن المعتزلة
ايضا فيقال قولك لا يجب النظر على ما لم انظر باطل لان الوجوب

ثابت بالعقل في نفس الامر لا يتوقف على علم المكلف بالوجوب والنظر
فيه ولا يلتفت الى قول بعض الظاهريين انه اي النظر ليس واجبا لوجوب
ثلاثة الا قول انه بدعي اذ لم ينتقل عن النبي صلى الله عليه وسلم
والصحابه رضي الله عنهم لا شتغال به وكل بدعي رد لقوله صلى الله
عليه وسلم والثاني من الحدث في ديننا ما ليس منه وهو رد والثاني
المعارض بانه قد انتهى النبي صلى الله عليه وسلم عن الجدل حيث
قال اذ ذكر القدر فامسكوا ولا تشكوا النظر جذل فيكون
منها لا وجبا والثالث المعارض عليه الشافعي قال عليكم بدعي الجواز
ولا تشك ان ينهن بطريق التقليد لعدم قدرتهن على النظر فيجب علينا
الكف عنه وانما يلتفت اليه لان الجواب عن الاول ان الصحابة
كانوا يجهلون عن دلائل التوحيد والنبوة ويقررون منها للمكرز والقرآن
مملو منه وعن الثاني بان النبي تحول على ما اذا كان الجدل تعنتا
وعن الثالث بان المراد به التوفيق اليه تعالى فيما قضاه ولا يفتاده
فيما امر به ونهى عنه والنزاع في اول واجب على المكلف هو المعرفة اي
معرفة الله تعالى كما قاله اكثر ومنهم لا شعري لانها اصل العقائد
الدينية وعلوها تنفرع الولجبات الشرعية والنظر كما هو مذهب
جمهور المعتزلة وابي اسحق الاشعري لانه واجب اتفاقا وهو قبلها
او اول جزء فكان منه لان وجوب الكل يستلزم وجوب جميع اجزائه
واجزاء النظر بدريجة لا رتبة فاو لها وهو اول جزء من الحركة
الاولى اول واجب والقصد اليه اي الى النظر كما ذهب اليه القاضي
وابن فوران وامام الحرمين لتقدمه على النظر لفظي لانه ان اراد قول
الولجبات المقصودة بالذات فهو المعرفة والاف النظر والقصد اليه لا
لشك وقال ابو هاشم هو اول الواجبات لان القصد الى النظر بالمتابعة

الزاد في آراء وليجب المكلف النظر

شك

شك يقتضي طلب تحصيل الحاصل او وجود النظر مع ما ينبغي لا يرى
انك اذا تصورت طريق المطلوب فان خربت به كان خاسرا وان
خربت بنقيضه كان مانعا وهذا كالكلام مردود لان الوجوب
اي وجوب المعرفة مفيد عنه بآي بالشك فلا يكون ايجابا ايجابا له
كايجاب الزكوة لما كان مشروطا ومقيدا بمحصل النصاب لم يكن ايجابا
لتحصيل النصاب النظر الفاسد فاده نحو كل انسان حجر وكل
حجر ناطق وصورة نحو كل حيوان وبعض الحيوان جسم او مادة
او صورة نحو كل انسان حجر وبعض الحجر جسم لا يتضمن الجمل المركب
ولا يستلزم عند الجهور فان النتيجة في الاول كل انسان ناطق
والثاني بعض الانسان جسم وفي الثالث بعض الانسان جسم وهي
مطابقة للواقع مع فتا الشك اليها اذ لا وجه لدلالة اي ليس
لنظر الفاسد نفس الامر لاجله يستلزم الجهل المركب بل قد يتفق
انتاجه اي لا ليس للنظر الفاسد في نفس الامر لاجله يستلزم الجهل
المركب بل قد يتفق انتاجه نحو كل انسان فرس وكل فرس حجر
فانه ينتج كل انسان حجر وهو جهل مركب وهذا الاستدلال طريقتيه
المحققين واقما الاستدلال عليه بانه لو استلزم كان نظر المحقق في
شبهة المبطل يفيده الجهل وليس كذلك فقد بين فساد ه حيث قال
اقمنا نظر المحقق في الشبهة فكيف نظر المبطل في الحق فكيف يمكن نظر المبطل
في الحق مفيدا للعلم كذلك نظر المحقق في الشبهة لا يفيد الجهل واعرض
بان شرط افادة العلم اعتقاد المقدمات المعتبرة في النظر
الصحيح والمبطل لا يعتقد ما فكذلك لم تفد العلم قلنا وجوب
الا اعتقاد مشتركا اذ شرط افادة النظر الفاسد الجهل اعتقاد
المقدمات المعتبرة في النظر الصحيح والمبطل لا يعتقد ما فيه والمنق

انظر في غايته

والتخزين

المفرد في القطع في
الشركات

بالجوش
والحد منه

مجلس

[illegible]

اي بعض اكثر المعتزلة الكائن بقا للوجود في الخارج حال فيكون الحال
الذي هو قسم من الكائن في الاعيان ايضا قسما من الثابت للوجود
والمعدوم الممكن ايضا وقال الحكماء ما يصح ان يعلم اقامه عدم
لا يتحقق له بوجه ما اي لا في الذهن ولا في الخارج او موجود ذهني
متمم از ويميز عن غيره وخرج به المستحيل ايضا فانه ان كان
زائلا بحقيقة يكون بها هو هو لا بهوية شخصية يتبع بها فرض افترا
كبرين كثرين لان الذهن لا يدرك الجزئيات عندهم او موجود
خارج متمم عن غيره بهوية ايضا والموجود الخارجي ما واجب
لذاته وهو لا يقبل لعدم لذاته متعلق بالنفي لا استحالته فتبطله لعدم
لغيره كما لا يقبل المنع الوجود لغيره وقيدنا الواجب بقولنا لذاته
احتراز عن الواجب لغيره فانه يقبل لعدم لذاته كما يقبل المنع لغيره لم
الوجود لذاته لا مكانها او ممكنا وهو ما يقبله وانما لم نقيد الممكن بقولنا
لذاته لان لا يكون الا كذلك ولا لا قلب الواجب والمستحيل لذاته
لذاته فاما ممكنا والممكن ما جوهري وهو ما يوجد في موضوع اي
يحل مقوم لما حل فيه سواء لم يوجد في محل كالجسم او وجد في محل
هو الهيولى لكن المحل لا يقوم الصورة بل الصورة تقومة او عرض
وهو الموجود في محل يقوم الحال فيه وقال المتكلمون الموجود في
محل في الخارج اقامه وهو لا اقل له او حادث والحادث اما
متخير اي مشار اليه بالذات اشارة حسية لها وهناك وهو جوهري
قيد بقوله بالذات احتراز عن العرض فانه قابل للاشارة على سبيل
التيقن وقيدنا بكونها حسية لان المجزئات على تقدير وجودها قابلة
للاشارة العقلية او حال فيه اي في المتخير بالذات اي مختص بحسب
تعدد الاشارة الحسية اليها كاللون مع المتلون وهو العرض اولا

لا يلزم من صفته الى صفته فانها
موجودة في محل مع

متخير

متخير ولا حال فيه وهذا لقسم ثابت وجوده فجاز ان يكون موجودا
وان لا يكون سواء كان ممكنا او متمما واما فيه لانه لو وجد لشار
ك الباري فيه اي في عدم التميز وعدم الحلول في التميز وما ينسب
الباري بغيره اي بغير هذا الوصف المشترك بينهما فترك الباري
من المشترك والمميز وهو محال وبانه اي هذا الوصف اخص صفاته
فان من سأل عنه لا يجاب لانه لو شاركه فيه لشاركه في الحقيقة فلم
تدم الحوادث او حدوث القديم فانه ضعيف لانه يجاب عن الاول بان
لا يلزم من الاشتراك في وصف شيئا وهو سبيل ك الوصف الذي نحن
فيه التركيب شي من المتشاركين لجواز اشتراك البسيطين
الحقيقيين في غرض يتوق ك الوجود او سبيل كني فاعداها
صفاها ويجاب عن الثاني باننا لا نستسلم انه اخص صفاته بل اخص صفاته
اما الوجوب الذاتي او كونه موحدا لكل ما عداه او القديم ثم نقول
الوجود بالمكنه على القول بانته مفهوم واحد مشترك بين الوجوه
الخاصة بديهي ولما ورد عليه ان البديهي لا يعرف مع ان العقلاء يعرفونه
بانته بثبوت العين ولو كان بديهي لما اشتغلوا بتعريفه كما لم يشتغلوا
بقامنه البديهيان على القضايا بالبدية الجاهل عنه بان تعريفه كالم
تشتغلوا باقامته البديهيان على ليس لا فائدة تصور حتى ياتي كونه
بديهي بل يتيه على ان المراد بلفظ الوجود ومن بين سائر المنصورات
فيكون تعريفها لفظيا ما له التصديق واستدل على بذاهته
تصوره فانه اصفة خارجة عنه فجاز ان يكون مطلوبة له بالبرهان
بانته اي الوجود المطلق جزء وجودي لان المطلق جزء المقيد وهو
اي تصور حقيقة وجودي بالمكنه بديهي لان من لا يقدر على
الكسب حتى البلاء والصين يتصور وجوده قطعاً وجزء البديهي

مع
الوجود

بدیهی و نقول بعد التنازل الى كون تصور وجودی کسبیا
 لا بد من الانتهاء الى وجود دليل يلزم منه وجود المدلول الذي
 هو تصور وجودی ويكون وجود ذلك الدليل ضروريا
 دفعا للدور والتسلسل والوجود المطلق جزء من وجود ذلك
 الدليل فيكون بدیهی و اعلم ان المراد بالدليل هنا الطريق المراد به
 المعرف مجازا مرسل لا يبرهن لان الكلام في تصور الوجود وكا
 سبه المعرف لا الدليل او نقول بعد التنازل ايضا الى كون تصور
 وجودی کسبیا لا بد من الانتهاء الى دليل فيه قضية موجبة
 اذ لا دليل عن شئين حكم فيها بوجود المحمول الموضوع بدیهی
 قطعاً للدور والتسلسل والوجود المطلق جزء من وجود المحمول
 فيكون بدیهی و اعترض بان الكلام في كسب التصور وما
 ذكر من المقدمة الموجبة انما يكون في كسب التصديق واجب
 بان مراده كما انه لا دليل عن شئين كذلك لا تعريف عن مفهوم
 من سلبين لان السلب لا يعقل الا بالقياس الى الثبوت فلا بد من
 في المعرف من مفهوم وجودی اما ضروري او منته الى فيكون
 العلم بوجود ضروريا فكذلك الوجود المطلق في ضمنه واجب عن
 الاول بان منع بذاته حقيقة اي وجودی بالكيفية نعم انما موجود
 تصديق بدیهی حاصل لمن لا يتصور منه كسب بهذا التصديق لا يستلزم
 اي بذاته حقيقة وجودی بما يمكنه بل يوجب ما كما ان احد طرفيه
 اتنا والمشتا اليه بانا حقيقة بكنها غير بدیهی و اذا كان وجودی
 متصورا بوجه ما كان الوجود المطلق كذلك ولا كلام فيه وهو
 اي الاحتياج الى هذا الجواب فرع الاشتراك اي اشتراك الوجوديين
 الوجودات اشتراكا معينا فوا انما القول باشتراك لفظ يكون

هناك

هناك مطلق تصور بذاته او كسبا واجيب عن الثاني بان البدیهی نفس
 الدليل الذي من لا بد من الانتهاء اليه لا وجودی اذ قد يكون عدنيا
 كعدم الغيم الدال على عدم المطر منه يعلم ان الموصل الى المعرف
 تصور اجزاء المعرف لا العلم بوجودها واجيب عن الثالث بان الحمل
 يتحقق به هو اي بان ما صدق عليه الموضوع صدق عليه المحمول
 وقد لا يوجدان نحو شربك البارد فيمنع وقد لا يوجد الحمل مع صدقه
 على الموضوع في الخارج نحو ذئبي واستدل على عدم نظرية الوجود في
 باقناع تصوره فلا بد على البذاه بان تصوره لو كان نظريا لكان
 مستفادا بالحد والرسم والحدا انما يكون بالاجزاء فذلك الاجزاء
 اما وجودات في حينئذ امثاله فيساري الكل اجزاء اوليت
 وجودات فان لم يحصل عند اجتماعها امر زائد عليها هو الموجو
 كان الوجود محض فاليس بوجود فم يكن هناك وجودا صلا ووان
 حصل مسببا عنها غارضا لها فهي عللة ومعرضاته لا اجزائه
 فيكون التركيب في فاعل الوجود او قابله لافيه والمقدور خلافه
 والرسم قاصر عن تعريفه الكنه وايضا المعرف يجب ان يكون اعرف
 من المعرف مع انه لا اعرف منه اي الوجود واجيب بانما يتفرض استدلالا
 لكم على نفى الحد بالمرجات التي علم تركيبها يقينا كالسكجيين فيقال فيان
 كانت اجزائهم سكجيينا سادى اجزاء الكل في الماهية وان لم
 تكن سكجيينا فان حصل عند الاجتماع امر زائد عليها مستتب
 عن اجتماعها غارضا لها هو السكجيين كان التركيب في علل
 السكجيين ومعرضاته لافيه وان لم يحصل كان السكجيين
 محض فاليس سكجيين وان سقطت وقولكم فمى امثاله ففرع
 تماثل الوجودات وهو ممنوع لان وجود كل شئ عينه عند

الاشعري والحقل في مختلفه فكذا وجوداتها وانت خبير بان مذهب
الاشعري لا يناسب هذا المقام لان النزاع في الوجود على القلوبانه
مشترك مغنوي واشتراكه عند الاشعري لفظي لا فني
الجواب بان يقال اجزاؤه وجودات ولا يلزم من ذلك مساوات
الجزء للكل في الماهية لجواز ان يكون صدق الوجود على تلك
الاجزاء صدقا غرضيا ولا استحالة في صدق على اجزائه كذلك
وقولكم وان حصل امرنا الى آخره قلنا نحن نأخذ ذلك ونقول ذلك
الامر لاننا نأخذ مجموعها من حيث المجموع وهو عين الوجود وان كان
كل واحد من اجزاء ذلك المجموع ليس وجودا كما في جميع المركبات
فان جزءها ليس نفسها فيكون التركيب في الوجود نفسه
لا قابله او فاعله وعلى نفى الرسم ثابته قد يفيد الكنه لجواز ان
يكون من الخواص فان تصور موجه للتصور كنه
الحقيقة وان يكون للوجود خاصته كذلك وقولكم لا اعرف من الوجود
مصادره فان من يدعي كونه كسبيا كيف يستلزم ان لا اعرف منه
وقبل لا يتصور الوجود اصلا ولا بذاته ولا كسبيا بل هو
مقتضى التصور لانه اي تصور انما يكون تمييزه من غيره وهو اي
تمييز الوجود من غيره بمعنى انه ليس غيره وانما يكون ليس غيره سلب
مخصوص يعقل بعد تعقل السلب المطلق والسلب المطلق لا يعقل
الا بعد تعقل الوجود المطلق لكونه مضافا اليه ويلزم الدور
قف تعقل كل واحد من الوجود والعدم على تعقل الآخر قلنا
تصوره تمييزه عن غيره في نفس الامر لا بمعنى تمييزه حتى يلزم
تعقل السلب المقض الى الدور وقيل تصور الوجود كسبيا لانه اقا
نفس الماهية كما هو مذهب الاشعري فالكون بداهيا كالماهيات او عا

رضها

رضها عقل تبعاتها وهي كسبية فتابعها اولى ومنعت الشائبة اذ قد
يعقل مفهوم العارض دون ما وخطه معروضة وزيد عن تصور الوجود
اول الا وان في التصورات كيف يسلم ان تعقل تبع لتعقل غيره او تقول
ستل ان تعقله تبع لتعقلها لكان نقول تبع تعقله تعقل ماهية ما
معيته وقد تكون ضرورية فيتعقل العارض تبعها هذه الماهية الضرورية
فالويلزم كونه كسبيا ولا يقال في الجواب يتبع تعقل ماهية
مطلقة مشتركة صادقة على الماهيات كلها وهي بداهية او يعي الكارم
فيها فيقال هي ايضا غير مستقلة بالمعقولة بل تعقل تبعها للماهيات
المخصوصة التي ليست بداهية فيحتاج حينئذ الى الجواب ان السبا
يقين ويلزم الاستدراك في هذا الجواب وهو اي الوجود مشترك
معنى واليه ذهب الحكماء والمعتزلة غير الى الحسين واتباعه
وذهب اليه جمع من الاشاعرة ايضا الا انه مشتكك حصوله
في بعض افراده اولى واشدا واقدم عند الحكماء متواطى تستوي
افراده الذهنية والخارجية فيه عند غيرهم للجزم به مع التردد في
المخصوصيات فانا اذا اجزنا بوجود ممكن من اننا بان له
سببا فاعليا موجوبا ثم اذا ترددنا في ان ذلك السبب واجب
او ممكن وعلى تقدير كونه ممكنا جواهر او عرض واذا كان جوهر
فهو متخير او غير متخير وهم كذا ترددنا في جميع انواع الموجبات
واشخاصا لم يكن ترددنا في هذه الخصوصية موجبا لزوال الجزم
المتعلق بوجود ذلك السبب ومقتضا للتردد فيه ولو كان مشترك
لفظنا لترددنا فيه وللقسمة فانا نقسم الوجود الى وجود واجب
ووجود الجوهري ووجود العرض ومورد القسمة مشترك بين
الاقسام لا يقال الجزم به هو المستحق بلفظ الوجود فيكون

الوجود مشترك

الا شذاك لفظيتا وكذا لفظته لا اشتراك اللفظي كما تقسم
 العين الى القوادة والباقية لا نقول انا نجند الحزم و
 القسمه ثابتين عقلا وتوفيقا على الوضع والعلم لا الاتحاد مقابل
 مقابل الوجود وهو العدم كما زعم بعضهم حيث قال ان العدم مفهوم
 واحد لا تمايز فيه بالذات فلا تعدد فيجب ان يكون الوجود كذلك ولا يطل
 الحصر العقلي فيها ضرورة انه لا خصر في العدم المطلق والوجود الخاص
 فانك اذا فعلت زيدا ما ان يكون موجودا بوجوه او لا يكون موجودا
 اصلا لم يكن حاصرا لجزا ان يكون موجودا بوجوه مغاير لذلك الوجود
 الحاصر والجواب انا لا نسلم ان العدم مفهوم واحد بل هو متعدد تمايز
 بحسب اضافته الى الوجود او على تقدير كون الوجود نفس الحقيقة
 يكون العدم فيها ويكون لكل حقيقة لفظيها والتزديد بين
 الحقيقة المتخصصة ورخصها حاصرا بالمشبه وليس في نفسه اي نفى
 اشتراك الوجود عما اثباته كما اتوهمه بعضهم حيث قال من
 زعم ان الوجود غير مشترك فقد اعترف بانه مشترك من حيث لا
 يدري اذ لو لانه تصور مفهوم واحد شاملا لجميع الموجودات
 يحكم عليه بانه غير مشترك للزمه البرهان في كل وجود
 وجوده انه كذلك واذا لم تكن الدعوى المتعلقة بامور متعددة
 عامة لها لم يكن اثباتها بدليل عام والجواب اننا نأخذ الدعوى سالبة
 موجبة معدومة فتقول لا يوجد معنى مشترك بينهما لبيتي الوجود
 فانه اي النفي اذا كان مضمونا قضية سالبة لا يقتضي وجود المصنوع
 بل تصوره فقط قال الشيخ الاشعري وابو الحسين البصري من المعزلة
 هو اي الوجود نفس الحقيقة في الواجب والممكنات والا ان كان
 زائدا عليها كانت من حيث هي معدومة فاذا قام الوجود بها فقد قام

اذ لا يلزمها
 بالعدم

بالمعدوم وانه تناقض فيكون الحقيقة معدومة فاذا قام من حيث
 هي على تقدير كون الوجود زائدا عليها بل هي لامعدومة ولا موجودة
 من حيث هي وهذا كما لا عارض لباقيته فانها تقوم بالحقيقة من حيث
 هي كالسواد فانه يقوم بالجسم من حيث هو من حيث كونه اسودا
 ولا اسود واستدلال الاشعري ايضا بان قيام الصفة الشبوية
 بالشيء فرع وجوده من نفسه ضرورة فلو كان الوجود زائدا
 على الحقيقة قائما بها لزم ان يكون لها وجود قبل قيام الوجود
 بها فيلزم وجود الشيء قريين وتقدم الشيء على نفسه ان كان
 الوجود السابق عين الحق والا فالسلسل والجواب ان ضرورية
 المسبوقية بالوجود كائنه في صفة موجودة غير اي غير الوجود
 اذ الضرورية في الوجود تقتضي باقناع مسبوقية بالوجود
 ذكرتم وفي الصفة الغير الموجودة لا تقتضي لشيء منها
 فهي فارقة بينهما واستدلال ايضا بان الوجود لو كان زائدا لكان له
 وجود لا متنازع اتصفا بالعدم الذي هو نقيضه ونقل الكلام
 الى وجود الوجود وتسلسيل والجواب منع الما لزمته فاذا الوجود
 من المعقولات الشائبة فلا يكون موجودا ولا استحالة في تصاف
 الشيء بنقيضه اشتقاقا انما المستحيل اتصافه بموطاة وان سلم
 فالجواب انه قد لا يزيد وجود الوجود على الوجود فيسلسل في
 حتى يسلسل بل يكون نفسه كما ان قدم القدم وحدوث
 الحدوث ووجوب الوجوب وامكان الامكان كذلك على تقدير
 الوجود وقال الحكماء الوجود نفس الحقيقة في الواجب والآن
 يقل احد بالحجية واذا زاد عليها قام بها والا كانت معدومة
 اصلا واذا قام بها احتاج اليها وهي غير ممكنة فكيف حلة

الواو
 المتراين

اي فلو كان وجوده ممكن لمحوه

اي يلزم وجوده او صفته في جملتها

(Marginal notes at the top of the left page, written diagonally)

(Marginal notes on the left side of the left page, written vertically)

يعلم ان اردت ان اتيه المذنبين
في الخلق فاني اوجه مصحف بهم
فمنع ان لا يثبت له ان نفسه خذله

خليفة في الوجود متصف بالعلم غدا المنة
وجودها

۱۲۰۰

سازمان اسناد و کتابخانه ملی

افا انون اجمع الغائيات المستتر في جميع
الموجودات فلا هو الوصف يقال لا يخلو
من زيد بين المقوم والمقال فلا يخلو
من اعم والمعلومات ويراد به الحكم انه
مستلزم فوله فلا يقال ان لم يكن المكون
اعلم الغائيات ان لا يحقق كبايد وانا
كان مستغابا لا اذ انين لم يتد في رتبة
وادة سوية الزايم

اثبات وجود الصانع لانه لا يجوز كون المركب من العدم مؤجدا
مع كونه معدوما جازا ان يكون العدم القرف مؤجدا ايضا
او كانت مبدائية للممكنات لا مع التجرد بل من حيث هو وجود
ويلزم ان تعد المبدائية الموجودات باسرها فيكون كل موجود
مبدأ لكل موجود حتى لنفسه ولعلله ولو بشرط جواب
تعالى لم لا يجوز ان يكون التجرد شرط التأثير الواجب لاخر
منه وخاصل الجواب انه يلزم على هذا ان يكون كل وجود مبدء
الا انه يخالف عنه الاثر فقد شرط كونه اى كون مبدء
الممكنات وجوده اى المبدء الخاص الذى هو عين ماهيته
لا يشق عليها يعنى ان بعض الفضل الجار عن هذين الدليلين
المتبينين لزيادة الوجود في الواجب فقال النزاع في وجود
الواجب عين ماهيته اولا ليس في الوجود المشترك بين
الموجودات اذ لا يقل عاقل بان الوجود المطلق المشترك
عين حقيقة تلك الالكانات حقيقة امورا متعددة
مقارنة للممكنات بل في وجود الخاص المخالف في الماهية لساير
الموجودات الخاصة المتشابهة لها في مطلق مفهوم الوجوه فان
ما صدق عليه الوجود موافاة ليس في الواجب امرزائد بل هو
عين ماهيته وقائم بذاته وهو التجرد المقتضى بخصوصية ذات
تجرده عن الماهية وهو المبدء للممكنات ولا يلزم من ذلك
ان يكون ساير الموجودات المخالفة له في الماهية مجردة ومبتداه
انما يلزم بهذا ان لو كان وجوده مساويا في تمام الماهية لوجوه
الممكنات واشترك الوجود بينهما وان كان بالتواطي لا يستلزم
تماثلها لجواز ان يكون امر غارض لها خارجا عن ماهيتها واما

حقته

حقته الواجب من مفهوم الكون امر غارض لها خارجا عن ماهيتها
هياتها واما حقته الواجب من مفهوم الكون في الاعيان فانه
على ماهيته وانما يشق عليها لانه اعتراف بان حقته الكون
في الاعيان غارضة لماهية الواجب كالممكنات فله فرق بينهما
في كون الوجود غارضا لماهية والتشكيك وجواز المخالف
كما ماهيته والتشخيص بينهما اى دفع الدليلين المتبينين لزيادة
الوجود في الواجب وذلك بان نقول الوجود مقول على افراد
بالتشكيك لا بالتواطي فانه وجود الواجب اولى واقدم واقوى
فيكون غارضا لافراذه اذ الماهية واجزاؤها لا تكون مقولة
بالتشكيك على افرادها فالوجوه لا يجوز ان تكون مختلفة با
لحقيقة لان الاشتراك في الغرض لا يوجب الاتحاد في الحقيقة
فقد يكون وجود الواجب هو المقتضى للتجرده والمبدائية ولا يلزم
مشاركته وجود الممكن له في ذلك الاختلاف الوجودين
في الحقيقة او تطرح صانوته بيان التشكيك ونقنع بمجرد
المنع ونقول سلمنا انه متواطي فلم لا يجوز ان يكون غارضا
رضا لافراذه وهي متخالفة بالكنه فيجب لوجود الواجب ما يمنع
على وجود الممكن كالماهية والتشخيص الغارضين لما تحتها فانه
يجب لبعض ما صدق عليه احدها ما يمنع لبعض اخر لاختلافه
صدق عليه في الحقيقة مع الاشتراك بينهما والعدومات متميزة كعدم
الشرط فانه يوجب عدم المشروط بخلاف وعدم غير الشرط
بخلاف عدم غير الشرط فانه لا يوجب عدم الشرط وكعدم
الضد عن محل فانه يصح وجود الضد لاخر فيه وغيرهما
كعدم الاوزم ولو كان التماثل لم يخالف مقتضاها وقيل

واما

فان غير متحقق عدم المطلق بغير ذلك ولا يتوقف على شئ من مقتضيات وان لم يتعد به عدم المتكامل
لعدم عدم المطلق لعدم المتكامل لا طلاله وبغير ذلك عدمه وانما غير متحققه اذا لم يرد بانفسه المتكامل لعدم
عدم عدم المطلق غير متحققه المتكامل لانها غير متحققه وانما قلنا ان المصالح لا يقع كونها بعدم

مطلقا سواء كانت صفات الاجناس والا سواء كانت موجودة
اولا اما غائبة الى الجملة او الى التفصيل فالعائد الى الجملة اى البنية
المركبة من امور عدة الحية وما يتبعها من القدرة والعلم والا
رادة والكراهة وغيرها فانها محتاجة الى بنية مخصوصة مركبة
من جواهر فردية وهذا القسم لا يتصور في الاعراض المركبة بل
هو مختص بالجواهر والعائد الى التفصيل اما ان تكون خاصة
للبجهر وتنقسم الى اربعة اقسام فالحاصلة للجواهر حالى الوجود
العدم هى الجوهرية التى هى من صفات الاجناس وما اى الصفة
التي تحصل بالفاعل هى الوجود فان الفاعل لاثاثيره في الذات
لانها ثابتة اذ لا ولا يكون الجوهر جوهر لان الماهيات غير مجزئة
عندهم بل في جعل الجوهر موجودا وما يتبعه اى الصفة التي تتبع
الوجود هى التميز الذي هو اقتضاء الجوهرية اقا لوانه صفة
صادرة عن صفة الجوهرية بشرط الوجود ويتمونه بالكون
فمنهم من قال الكون غير الحركة والسكون والاجتماع والافتراق
فانه اذا فرض انه تعالى خلق جوهر واحد فقط كان له في اول خلقه
كون بدو شئ من هذه الاربعة ومنهم من قال انه احد الاربعة
بناء على عدم اشتراط البنية في السكون والصفة المعللة بـ
لتمييز المشروط بتحققها بالوجود المحصول في التميز اى اختصاص
الجوهر بالميز ويتمون هذا المحصول بالكانينة ويقولون انه معلل
بالكون وعندهم ان الجوهر الفرد ليس له صفة رائدة على هذه
الاربعة فليس له يكون اسود صفة اذ لا معنى بكونه اسوا الاحلول
الاسود فيه وهو صفة السواد وكذا لقول في كل عرض غير مشروط
بالجوه واما الصفة الحاصلة الاعراض فالثلاثة الاولى اى الوصف

ولیس

روزنامه

فان قيل هو انهم لم يفسدوا الى ابدانهم ففسدوا
فليفسدوا ثم طردوا عن اهل البلد المذنبين ان يكون موجودا في
بلد هذا الاضطراب على غير غرضه وقد تقرر ان
الفساد لا يكون الا بالكلية وباتحادها فان غير هذا لا يوجب
الفساد في اهل البلد بالكلية والافتن في الاماكن التي يفتنون
فيها غير ما اهل البلد بالكلية والافتن في الاماكن التي يفتنون

ان مفهوم الحال ليس جاليل هو سلب في معناه كونه ليس موجودا معدوما
 والتسلسل في السلوك غير متعني والثاني ان قولك تشترك
 في الحالة ويختلف بخصوصا وصف للحال بالتماثل والاختلاف
 وعندم يمنع انصافه الى الحال بالتماثل والاختلاف لان المتماثلين
 عندهم ذاتان يفهم منهما معنى واحد والمختلفين ذاتان لا يفهم
 منهما معنى واحد والحال ليس لها التي تدرك بالانفراد حتى يحكم
 بان المدرك من احدهما هو المدرك من الآخر وليس نعم توصف
 بالتماثل والاختلاف بالمعنى اللغوي وهو ان المتصور من احدهما
 ان كان هو المتصور من الآخر فتماثلت ولا فاختلافان وليس كذلك
 فيه والثالث اننا نسلم ان مفهوم الحال ثبوت ونزول التسلسل
 فيه ولا يضمن اذ لا التزام التسلسل فيه وجه وهو ان التسلسل
 انما يمنع الامور الموجودة والحال ليس موجود ثم شرع فيها
 حتى لما هيته من الامور العامة لكل شيء كلما كان او جزئيا حقيقة
 وهي ماهية اعتبر مع التحقق ويزاد فيها الذات فالو يقال ذات
 الغناء وحقيقتها وهي ماهية اعتبر مع التحقق ويزاد فيها الذات
 فالو يقال ذات الغناء وحقيقتها بل ماهيتها واذا اعتبر مع الشخص
 سميت هوية وقد يزداد بالهوية الشخص وقد يزداد بها الوجود
 الخارجي وقد يزداد بالذات ما صدقت عليه الماهية من الافراد
 وقد يستعمل ما عدا هوية بمعنى واحد هو اي الشيء بها اي بسبب
 الحقيقة هو اي ذلك الشيء فخرج غرضها كالا مكان والوجود
 البياض فانه لا يكون به الشيء بل محكما وموجودا وبيض وفا
 عليها اما على نفى الجعل فكون الشيء موجودا واما عليه فالونه
 يكون به الشيء لا الشيء وجزؤها لانه غير لها فالو يكون به الشيء الشيء

في هذا المقام
 انما هو سلب في معناه كونه ليس موجودا معدوما
 والتسلسل في السلوك غير متعني والثاني ان قولك تشترك
 في الحالة ويختلف بخصوصا وصف للحال بالتماثل والاختلاف
 وعندم يمنع انصافه الى الحال بالتماثل والاختلاف لان المتماثلين
 عندهم ذاتان يفهم منهما معنى واحد والمختلفين ذاتان لا يفهم
 منهما معنى واحد والحال ليس لها التي تدرك بالانفراد حتى يحكم
 بان المدرك من احدهما هو المدرك من الآخر وليس نعم توصف
 بالتماثل والاختلاف بالمعنى اللغوي وهو ان المتصور من احدهما
 ان كان هو المتصور من الآخر فتماثلت ولا فاختلافان وليس كذلك
 فيه والثالث اننا نسلم ان مفهوم الحال ثبوت ونزول التسلسل
 فيه ولا يضمن اذ لا التزام التسلسل فيه وجه وهو ان التسلسل
 انما يمنع الامور الموجودة والحال ليس موجود ثم شرع فيها
 حتى لما هيته من الامور العامة لكل شيء كلما كان او جزئيا حقيقة
 وهي ماهية اعتبر مع التحقق ويزاد فيها الذات فالو يقال ذات
 الغناء وحقيقتها وهي ماهية اعتبر مع التحقق ويزاد فيها الذات
 فالو يقال ذات الغناء وحقيقتها بل ماهيتها واذا اعتبر مع الشخص
 سميت هوية وقد يزداد بالهوية الشخص وقد يزداد بها الوجود
 الخارجي وقد يزداد بالذات ما صدقت عليه الماهية من الافراد
 وقد يستعمل ما عدا هوية بمعنى واحد هو اي الشيء بها اي بسبب
 الحقيقة هو اي ذلك الشيء فخرج غرضها كالا مكان والوجود
 البياض فانه لا يكون به الشيء بل محكما وموجودا وبيض وفا
 عليها اما على نفى الجعل فكون الشيء موجودا واما عليه فالونه
 يكون به الشيء لا الشيء وجزؤها لانه غير لها فالو يكون به الشيء الشيء

مغايرة

مغايرة لما عداها من الامور التي تعرض لها الزم ما عداها اياها
 كالتزوية الزمرة الماهية الاربعة سواء او فاروقا الكتابة
 بالفعل للامور وان كانت الماهية مغايرة لغوارضها الاولى
 والمفارقة بمعنى ان شيئا منها ليس عينها ولا ذواتها فيها لا بمعنى انها
 ليست متصفة بشئ منها فانه يستحيل خلوها عن المتقابلات فليست
 الماهية من حيث هي ماهية احد التقضين بعينه ككونها موجودة
 او معدومة اذ لو كانت من حيث هي موجودة ما قبلت العدم وبها
 لعكس وقس عليه سائر المتقابلات لانها من حيث هي ليست
 احد التقضين وهو صحيح ومعنى تقدير الحثية على حرف السلب انها
 تقتضي احد التقضين وهو باطل ولا يقال النسائية زيات
 كانت النسائية عمروا كان شخص واحد ان واحد في مكانين
 وان كانت غيرهما لم تكن النسائية امر واحد مشترك بين افراده
 لانا نقول النسائية زيد ليست التي في عمرو ولا غيرهما من انما
 من حيث هي تقتضي وحدة ولا كثرة وهي اي الماهية كالتسائية
 نية اذ اخذت مع الغير وقيدت به لست في مخلوطة ولستم ايضا بشرط
 شئ وهذه لوجودها في الخارج قطعا لوجود الشخص فيه وهو عبارة
 عن الماهية الكلية والشخص واذا اخذت بقيد التجريد
 عن جميع الواحق لست بشرط لاشئ ومجردة وهذا لا توجد في
 الخارج والحقها الوجود الحاذق والنعين فلم تكن مجردة بل لا
 توجد الا في الزهن واعرض بان وجودها في الذهن من الغرض
 قد فرضت مجردة عنها هذا خلف واجيب بان الذهن يمكنه
 تصور كل شئ حتى عدم نفسه اذ لا حوجة للتصورات فلا يمنع
 ان يعقل الذهن الماهية مجردة عن جميع الواحق الخارجية والذهنية

في هذا المقام
 انما هو سلب في معناه كونه ليس موجودا معدوما
 والتسلسل في السلوك غير متعني والثاني ان قولك تشترك
 في الحالة ويختلف بخصوصا وصف للحال بالتماثل والاختلاف
 وعندم يمنع انصافه الى الحال بالتماثل والاختلاف لان المتماثلين
 عندهم ذاتان يفهم منهما معنى واحد والمختلفين ذاتان لا يفهم
 منهما معنى واحد والحال ليس لها التي تدرك بالانفراد حتى يحكم
 بان المدرك من احدهما هو المدرك من الآخر وليس نعم توصف
 بالتماثل والاختلاف بالمعنى اللغوي وهو ان المتصور من احدهما
 ان كان هو المتصور من الآخر فتماثلت ولا فاختلافان وليس كذلك
 فيه والثالث اننا نسلم ان مفهوم الحال ثبوت ونزول التسلسل
 فيه ولا يضمن اذ لا التزام التسلسل فيه وجه وهو ان التسلسل
 انما يمنع الامور الموجودة والحال ليس موجود ثم شرع فيها
 حتى لما هيته من الامور العامة لكل شيء كلما كان او جزئيا حقيقة
 وهي ماهية اعتبر مع التحقق ويزاد فيها الذات فالو يقال ذات
 الغناء وحقيقتها وهي ماهية اعتبر مع التحقق ويزاد فيها الذات
 فالو يقال ذات الغناء وحقيقتها بل ماهيتها واذا اعتبر مع الشخص
 سميت هوية وقد يزداد بالهوية الشخص وقد يزداد بها الوجود
 الخارجي وقد يزداد بالذات ما صدقت عليه الماهية من الافراد
 وقد يستعمل ما عدا هوية بمعنى واحد هو اي الشيء بها اي بسبب
 الحقيقة هو اي ذلك الشيء فخرج غرضها كالا مكان والوجود
 البياض فانه لا يكون به الشيء بل محكما وموجودا وبيض وفا
 عليها اما على نفى الجعل فكون الشيء موجودا واما عليه فالونه
 يكون به الشيء لا الشيء وجزؤها لانه غير لها فالو يكون به الشيء الشيء

نصيح

بان يعتبر معرفة عنها و يلازم خطها كذا وان كانت بحسب نفس الامر
 متصفة ببعضها والمطلقة وهي التي اخذت من حيث هي مع قطع النظر
 عن المقارنة والمجرد وتسمى لا بشرط شي كما تسمى مطلقة وتسمى اي تم
 المطلقة المخلوطة والمجردة فتوجد في الخارج الوجود احد قسميهما فيه
 وهي المخلوطة ثم فرع على عدم امكان وجود الماهية المجردة في
 الخارج بطلون المثل فقال فينقل المثل التي انبثها افلاطون فان
 قال يوجد في الخارج لكل نوع فرد مجرد اذ لا ابدى قابل للمقابلة
 بالوت اما التجرد وقبول المتقا بالوت فليقع كونه جزءا من الاشياء
 المتصفة بالاوصاف المتقا بالوت واما الاولية والابدية فالقول بكل
 مجرد كذلك ووجه بطلونه انه ان اراد بالفرد معناه المتعارف
 وهو معروف الشخص استلزم ان يكون الواحد المعين متصفا بالصفات
 المتقابلة في زمان واحد وهو ظاهر لاستحالة وان اراد به الماهية
 المجردة استلزم اقتران المجردة بالقيوت التي اعتبر تجردها عنها
 وهو ضروري لبطالون اجاب الفارابي بانه اشارة الى ان للوجود
 ذات صورا في علم الله تعالى باقية لا تبدل ولا تتغيره وقال صاحب
 الاشراف وغيره انه اشارة الى ما عليه المحكماء التالهيون من
 ان لكل نوع من الانواع الجسمانية المستقلة جوهر مجرد من عالم
 العقل لا يدبره ويدبر اعراضه وجزائه يصدر عنه في لسان الشرع
 بملك الجبال وملك البحار ونحوه مع اعترافهم بكونه جزئيات
 يقولون انه كلى النوع بمعنى ان نسبة فيضه الى جميع اشخاصه
 على السواء فالاشكال والمثل الا فلاطونية غير المثل المعلقة وتسمى
 عالم المثل وعالم الاشباح المجردة فانها لا تكون من الجواهر المجردة
 بل كالواسطة بين المحسوس والمعقول ولا تختص بانواع الاجسام

مسمى المثل الا فلاطونية

لا تكون

بل تكون المثل شخص من الجواهر والاعراض والماهية اما بسيطة في الذهن
 والخارج كالنقطة والواحد والوجود والواجب تعالى او مركبة
 فيها وهي المركبة الخارجية كالسكين في اوق في الذهن فقط وهي المركبة
 العقلية كالانسان فانه بسيطة في الخارج كما يثنى في وعكس بحال
 ولا بد ان تنتهي المركبة اليها الى البسيطة اذ لا بد ان يكون في المركب
 امور كل واحد منها حقيقة واحدة والاك ان مركبا من امور لا نهاية
 لها لا تفرق واحدة بل مراد غير متناهية ومع ذلك فلا بد من وجود
 البسيطة فيه اذ في العدد المتعدد بالفعل ولو كان غير متناهي الواحد
 الذي لا تعدد فيه بالفعل ضرورة لان الواحد مبدأ للعدد كما
 ان الواحد مبدأ للعدد فكما امتنع عدد متناه او غير متناه
 من غير ان توجد فيه وحدات امتنع متعدد كذلك من غير ان توجد
 فيه احاد ولا اجزاء للماهية اما متداخلة بمعنى متصادمة ويجوز
 فاما ان يكون التصديق كليا من الجانبين فهما متساويان كما
 الحساس والمتحرك بالارادة اذا اعتبرهما هية مركبة فهما اومن
 احد الجانبين فيكون بعضها اعم مطلقا وجيند فالاعم اما
 مقوم للاخص كالجسم الابيض اذا اعتبرهما هية مركبة منها اولا
 يكون الاعم مقوما للاخص بل العكس كالحوان الناطق او جزويان
 الجانبين فيكون كل منهما اعم من وجه كالحوان الابيض اذا اعتبر
 فاهية مركبة منها واما متباينة لانتصادق اصادوكا لشي اذا اعتبر
 مع حلة من عللة الاربع التي هي الفاعل والقابل والصورة والغاية
 فاعتبارها مع الاول كالمطاء فانه اسم لفائدة اعتبره اصنا
 فتها الى الفاعل وعلم من هذا التفسير ان الداخل في مفهوم المطاء
 هو الاضافة الى الفاعل لا الفاعل كذا لم يتقبل الاضافة الا

مسمى الماهية البسيطة
 والمركبة

نفى
 ١٢

يتعمل الفاعل تسامحاً في ذكره وقصر عليه نظائره ومع الثالث
 كالمنطوية وهي التغير الذي في الالف فقد اعتبر فيها الشيء
 بالاضافة الى قابله ومع الثالث كالافطس وهو الالف الذي فيه
 التغير وهو يجري مجرى الصورة من الالف ومع الرابع كالحاتم فانه
 خلقته يترين بها في الاصبع وذلك الترين هو الغاية المقصودة من
 تلك الخلقة او اعتبر مع معلول كالحالق كما اعتبر فيه الشيء مقبلاً
 الى معلوله او اعتبر مع غيرهما اي مع ما ليس بعلة ولا معلول له وهي
 اي الاجزاء التي ليس بينها عليه ولا معلولتها كما منشأ به في الماهية
 كاجزاء العشق التي هي الوحدات المتفقة الحقيقة كما ينبغي بحقيقة
 في بحث الوحدة والكثرة او متخالفة فيها والمتخالفة اما عقلية
 من حيث التمايز كجزي الجسم الذين هما الهبوط والارتفاع
 فانها متخالفة انما تمايزان في العقل دون الحس وخارجية يعني
 حسية من حيث التمايز كاعضاء البدن وتنقسم ايضا اجزاء الما
 هية انفسا ما ثانيا وذلك لانها اما ان تكون وجودية باسرها
 يعني ان لا يكون في مفهومها سلب هي حينئذ اما حقيقة كالحق
 والصورة للجسم واصلها كالاخر فان مفهومه مركب من القرب
 والزيادة فيه وكاوهما اضافيان او متخالفة
 بعضها حقيقي وبعضها اضافي كالشرم وقانه مركب من القطع الحسية
 وهي موجودات حقيقة ومن ترتيب مخصوص فيما بينها باعتبارها
 يحصل التبرير وانما السلب لا يستقل بالمعقولة او لا تكون
 باسرها وجودية بل بعضها وجودي والاخر عدمي كالقديم فانه
 موجود لا اول له فقد تركب مفهومه من وجودي وعدمي
 كالقديم فانه موجود لا اول له ولم يتعرض لما هو عدمي محض كعدم

اقتضاء
 لا بد من
 لا بد من

اقتضاء الوجود وعدم اقتضاء العدم لا يمكن ان لا يكون معقول
 فان العدم لا ينقل الا بالاضافة الى الوجودات فيكون المعنى الو
 جودي ملحوظا هناك وقطعا واعلم ان هذه الاقسام في الماهية
 اعم من ان تكون حقيقة واعتبارية كما اشرنا اليه واقا اذا اعتبرنا
 الحقيقة فلا تكون اجزاؤها الا موجودة فتكون وجودية قطعا
 فلو ثبتا فيهما التقسيم الثاني باعتبار وجودية والعدمية ولا
 باعتبار الحقيقة والاضافية اذا لم يجعل الاضافات من الموجود
 ذات الخارجية والنسبة قد تمتنع على بعض الوجودات المذكورة
 في التقسيم الاول كالعوم من وجه على المشهور وكالمساوات
 على ما قيل من امتناع تركب الماهية الحقيقة الواحدة وحدة حقيقة
 من امرين متساويين وكالعوم المطلق اذا كان الاعم مقبولا
 لا يخص ثم بعد ذلك اتفاق على ان وجود الممكنات بالفاعل يختلف
 في ماهياتها فقال المتكلمون بمجمولة مطلقا اما البسيطة قالوا
 بها ممكنة والممكن لذاته يحتاج الى الفاعل واما المركبة فليكن
 اولان اجزاها البسيطة بمجمولة وقيل اي قال جمهور الفلاسفة
 والمعتزلة الماهيات غير مجمولة مطلقا لا امتناع السلب اي سلب
 الشيء عن نفسه ولو كانت الانسانية مشاوية يجعل جاعلا لم تكن عند
 الانسانية ومنع امتناع سلب الشيء عن نفسه فان المعدوم في الخا
 رج مسلوب عن نفسه فاذا ارتفع الجعل في الوقت او دائما
 ارتفعت الانسانية كذلك فيصدق قولنا ليست الانسانية اشيا
 في الخارج ويكون صدق السالبة الخارجية بعدم الموضوع في
 الخارج وليس كما ذكرت فالكاذب العدمي كقولنا الانسانية
 لا انسانية وقيل البساطة غير مجمولة لان المجمولية فرع الاحتياج

من الماهية

الى المؤثر والاحتياج اليه فرع الامكان والامكان لا يخرج عن البسيط
 اذا كان مكان كقيفته عارضته لنفسه لا يصح واصفا لا تتصوره الا بين
 الشئ والبسيط لا شئ فيه فالو يتصور عروضة له واعترض
 بانه لا يتغير لا يخرج عن التعدد فاعلمه اي التعدد باعتبار الوجود فان
 البسيط له ماهية ووجود فيعرض الامكان للماهية البسيطة با
 النسبة الى الوجود فالا مكان يقتضي شيئين لا جزئين حتى
 يستحيل عروضة للبسيط واعترض ايضا بان ما ذكرتم من عدم
 معمولية البسيط في الجمولية رأينا لان البسيط اذا لم يكن مجموع
 لم يكن المركبات ايضا بمجمولة اذ ليس المركب الا مجموع البسا
 ئل لا يقال المجهول انضمام البسائط او وجود الماهية المركبة
 منها فالويلزم مما ذكرنا ارتفاع المجهولية بالكلية لأننا
 نقول الانضمام والوجود ايضا له ماهية فهي اما بسيطة
 فالوتكون بمجمولة او مركبة فيعبر الكلام والمركب فما ذات
 ان قائم بنفسه فيقوم جزء منه بالآخر لما يسا في من انه لا بد من حاجة
 بعض الاجزاء الى بعض وصفه ان قام بغيره فما اي جزاء يقو
 بتألت ان لم يجوز قيام العرض بالعرض او احدهما يقو بتألت
 والاخر يقوم به اي بذلك الاخذ ان يجوز فاه ويتبته اي التركيب
 لان الاشتراك اي اشتراك الماهيتين في ذاتي والاختلاف اي اختلاف
 فها ما جزاء اي بذاتي اخر كا لاشان والفرس اذ يعلم بالضرورة ان ماهية
 الاشتراك عزيزا به الامتياز ولما لم يكن شئ منها خارجا عنها كانت
 مركبة او يعارض هو من لوازم الماهية لان ذلك الذي المشترك
 لا يكون تمام ماهيتهما والامتنع الاختلاف في لوازمهما فيكون جزاء
 وفيه المطلوب لا يثبت التركيب الاشتراك في ذاتي والاختلاف في باصر

لما

لما

عارض

عارض او سلب غير لازم يجوز ان يكون الذاتي تمام ماهيتهما كما فرد البسيط
 تختلف بالتعينات ولا الاشتراك في عارض شئ او سلبى ولا
 اختلاف بذاتي البسيط ان قد يستلزم ان صفة شئوتة او سلبية
 وتمايزان تمام الحقيقة او بعبار اخر شئوتى او سلبى وهو ظاهر
 ولا بد في الماهية الحقيقة المركبة من حاجة بعض اجزائها الى بعض
 اذ لو استغنى كل عن الآخر لم يحصل منها ماهية واحدة وحق حقيقة
 كالحجر الموضوع بحسب الانسان وذلك الاحتياج اما في الجانين
 بالودور بان يكون احتياج كل جزء الى الآخر من جهتين كالاحتياج
 الهيولى الصورة في بقائها واحتياج الصورة الى الهيولى في
 تشخيصها او من جانب واحد كصورة المعجون وصورة مفتقرة
 الى مفرقاته وصورة العسكر مفتقرة الى احادده لوجوب
 قيام الجزء الصوري بالجزء المادي بخلاف العكس وهذا الكلام
 يفيد ان كلامهم من المعجون والعسكر فما حقيقة وهو صحيح
 في المعجون فانه لا بد فيه من صورة نوعيته فانضم عليه من المبدأ القيا
 ض بواسطة المزاج الحاصل فيه بتفاعل كيفيات مفرقاته
 وتلك الصورة جزء من المعجون محتاج الى الاجزاء الاخر الاخر
 بمحاولة فيها واما العسكر فانه ماهية اعتبارية والهيئة
 الاجتماعية والعارضة له مجرد اعتبار فالفرق بينه وبين الحجر
 الموضوع يجب ان نشأ قيل اي قال المحكماء قد ظهر وجوب
 حاجة بعض الاجزاء الى بعض في الماهية الواحدة وحق حقيقة
 ولا شك ان الماهية المركبة عن الجنس والفصل حقيقة واحدة
 كذلك فالو يدان يكون بينهما حاجة فاحدهما علم الاخر وليس ذلك
 الاخذ الجنس لعدم الاستلزام اي استلزام الجنس الفصل ولو كان

مفتقرة

علة له يستلزمه فكان الجنس متخصرا في نوع واحد وكلاهما باطل
 فهو أي ذلك أحد الفصل على معنى أن الطبيعة الجنسية إذا اختلفت
 في العقل كانت أمرا مبهما ترد دأبنا شيئا كثيرة وهو عين كل واحد
 منها بحسب الخارج وكانت غير منطبقة على تمام حقيقة واحدة
 منها فإذا انضم اليها الفصل بعين ذال عنها الإبهام والتعدد
 إذا طبقت على تمام حقيقة واحدة منه تلك الأشياء فالفصل
 علة لصفات الجنس في الذهن وهي التعيين وذو الابهام
 والتحصيل أعني الانطباع على تمام ماهيته فيكون الفصل علة
 للجنس من حيث هو موصوف بتلك الصفات وعلة له بهذا المعنى
 بديهية بعد تعقل الطبيعة الجنسية والفضيلة على ما ينبغي وتوهم
 كون الفصل علة لوجود الجنس في الذهن باطلا والام يعقل
 الجنس لامع فصل ما وكذا توهم كونه علة لوجوده في الخارج
 والالتفات إلى الوجود فامتنع الحمل بالمواطاة وكذا توهم كونه
 داخلا في قوامه كما هو المشهور من معنى المقوم والامتناع قولهم
 فصل النوع فصل مقوم له مقسم للجنس فالويعاكس أي الجنس
 مع الفصل بأن يكونا لماهية واحدة جزءان أحدهما جنس لها
 مشترك بينهما وبين نوع ما والآخر فصل لها يميزها عن ذلك
 النوع ثم يتعكس الأمر فيكون هذا الفصل جنسا لها مشتركا
 بينهما وبين نوع آخر وذلك الجنس فصلا ولها يميزها عن النوع
 والآخر إذ يلزم عليه أن يكون الجنس علة للفصل وقد بطلناه
 وأوردنا أن الحيوان جنس للإنسان مشترك بينهما وبين الفرس مثالا
 والناطق فصل له يميز عن الفرس والناطق جنس له مشترك
 بينه وبين الملك والحيوان فصل له يميز عن الملك فقد انعكس

الحال

الحال بين الجنس والفضل في الإنسان بالقياس إلى نوع الملك والفرس
 واجب بأن الملكة عندهم هي العقول والنفوس العلوية وهي
 جواهر مجردة ليس لها كمال مستظرف بل جميع ما يمكن حصولها بالفعل
 فليس لها نطق وكذا بالقوة ولا بالفعل ولم يتعرض للجنس لأنهم لا
 يقولون بوجوده وأما الجواب على رأينا فهو أن المراد بالإنسان
 طوقان كان هو الجوهري الذي هو مبدأ النطق في الإنسان وهو صفة
 النوعية أو النفس الناطقة فهو ليس مشتركا بين الإنسان والملك بل
 مختلفا بالماهية فهما فالو يكون جنسا لهما وإن كان المراد منهما
 ما له قوام أدراك المعقول لا يمكن فصله عن الإنسان بل هو أثر
 من آثار فضله فيجوز اشتراك المتخالفين بالماهية في عارض
 واحد ومثله يقال في الحجر وأما التبعاف ليس لها الفصل ولا اثر
 بل مجرد المحاكاة واجاب أبو البركات في شرح الأذاب بأن المراد
 بالنطق هنا ما يجري على الجنان لا ما يجري على اللسان وليس
 للملك والجنس جنان ولا يجري على جنان التبعاف شي ولا يتعد
 القريب منه أي الفصل فالو يكون شيئا واحدا سواء كان
 نوعا أميرا أو لا فصلا قريبا أو لا اجتماع على معلول واحد بالذات
 علتان مستقلتان ولا يقوم الفصل القريب في مرتبة واحدة
 جنبين إذ لو قوما فهما فاما في نوع واحد وفي نوعين والأول
 باطل لا محالة أن يكون النوع واحد جنسا في مرتبة
 واحدة لأن الجنس عبارة عن تمام الذاتي المشترك بين النوع
 وبين ماهية ما لا تعدد في الستمام وكذا الثاني لا يستلزمه
 تقويم النوعين ويتناقض بطاونه أو نوعين ولا تخلف عنه
 معلوله لأن جنس كل من النوعين لا يوجد في الأمر ورد ما قاله

من ان عدم استلزام الجنس للفضل لا يدل على عدم غلبته له بان الموجب
 للعلية الحاجة كما صرحتم به فيكون العلة هي المحتاج اليها فاذ
 بالعلة الناقصة وهي لا تستلزم المعلول وانما المستلزم للمعلول
 هي العلة التامة فلعل الجنس علة ناقصة فالوجوب يستلزمه
 للفصل فالوجوب يلزم انحصار الجنس علة ناقصة فالوجوب يستلزم
 للفصل فالوجوب يلزم انحصار الجنس في نوع واحد ولا يكون الفصول
 المتقابلة لازمة لشيء واحد وانما كما يحق اذا اعتبرناه مع
 زيادة محصلة له كالناطق فهو نوع كالانسان اذ لا معنى للانسان
 الا حينئذ يدخل في طبيعة الناطق وبهذا لا عيبا لا فائدة في حمل
 شيء من الحيوان والناطق على الاخر ولا على الانسان واذا اعتبرناه
 دونها اي من حيث انه مفهوم غير الزيادة منضم اليها التحصيل
 ماهيته الانسان المركبة منها التي هي غيرهما فكل واحد منهما
 جزء لها وبهذا الاعتبار لا يحمل شيء منها على الاخر ولا على الا
 لسان واذا اعتبرناه مطلقا اي من غير اعتبار ان الناطق وجه
 كما اعتبرناه ثانيا فهو محمول على الانسان ومعنى الحمل اي حمل الحيوان
 مثله على الانسان فاما لحظة الجهتين اي جهتي تغيرها في
 العقل واتحادهما في الخارج فاذ فاعمال من ان المحمول ان كان
 غير الموضوع يلزم من الحمل بالمواطاة الحكم ^{حاشا}
 الاثنين وان كان عينه يلزم عين الشيء على نفسه فالوجوب
 يكون مفيدا بل لا يكون هناك حمل
 حقيقة والتعريف المخصوص للجزء في الحقيقة الموجود
 في الخارج كزيد ويقال له الشخص ايضا غير الماهية و
 الوجود والوحد لذلك الجزئية لا يشتركا اي كل من التثنية بين

من التعريف

جزء دونه يصدق قولنا السكينة في ماهية وفوقه فانه لا يمكن فرض مشترك
 بين امور متعددة بديهة ولذا يصدق قولنا الكمال في ماهية وموجود وواحد في
 معين فالتعريف وان كان التعريف او المتعين مفهوم كالتضاد فاعلم ان
 وهو غير التميز لان الشخص للشيء انما هو في نفسه والتميز انما يكون بالقياس
 الى المشارك ولانه لا يجوز للشخص كل من الشيء بالآخر كما في
 في الطائر والولد واخص منه لاجتماعهما في الجزئ الحقيقي والافراد
 التميز في الكل الذي يكون جزئيا اضافيا وهو اي التعريف عند
 الحكم موجود في الخارج لانه جزء التعريف الموجود في الخارج وبخلاف
 الموجود في الخارج موجود في الخارج ورد بان قولك في الخارج
 ان جعل طرفا للجزئية معنى الصغرى وان جعل طرفا للوجود معنى
 الكبرى لان الجزئية لا يمكن ان يكون موجودا
 في الخارج فالحق انه امر اعتباري يحصل من العوارض الشخصية الموهبة
 في الخارج كالهيئة والكيفية والوضع والاضافا ونحوها وتقتضي اليه
 وعدم قبول الشركة والتميز عن ما عداه وكونه ليس غيره ونحوها لا نقول
 انه موجود للزوم صكونه في التعريف على تقدير عدمه عدم مثله كما
 زعم الرازي حيث قال لو كان عدما لكان اما عدما مطلقا وهو
 ظاهر البطاوي ان عدم المطلق لا يميز فيه فكيف يميز غيره واما
 واما عدما مضافا وخيئا ما ان يكون عدما لا وتعريف العدوى
 فيكون موجودا واما ان يكون عدما لتعريف اخر فذلك التعريف
 الاخر فذلك التعريف اخر ان كان عدما فهذا التعريف عدم عدم وهو
 وجود والتعريف الاخر مثله فيكون هو ايضا وجودا وان كان
 ذلك التعريف الاخر وجودا وهذا التعريف مثله هو ايضا وجودا
 ان كون التعريف عدما يستلزم كونه وجودا هذا خلف فيكون

وجودها فانه ممنوع بان لا يلزم من كونه عدما ان يكون
عدد ما اذا اعدى ما ليس بتوهم لموصوفه بوجوده في الخارج
كالمفولات الثانية فان بثوتها لموصوفها بوجودها فانه في
الذهن لا في الخارج فهي عدمية ولا شك انها ليست نفس العدم ثم
اعلم ان تركيب الشخص المعين من الماهية والتعين كما استفيد من قولنا
جزء المعين انما هو بحسب الذهن فقط واما في الخارج فالماهية والتعين
متحدان في ذاتا وجعل وجودا كالحبس مع الفصل فليس في
الخارج موجود هو الماهية الا لتساوية مثالا وموجو اخر هو التعين
حقا يتركب منها فرد منها والآخر يقع حمل الماهية على افرادها بل
ليس هناك الا موجود واحد هو الهوية الشخصية الا ان العقل
يفصلها الى ماهية نوعية وتخصص كما يفصل الماهية النوعية الى
الحبس والفصل والمتكلم اذ ظنه اي التعين متميزا عن الماهية
في الخارج على تقديره وجوده فيه ومنع وجوده منها في الزوم لانه
فانه لو كان موجودا فيه لكان انضمامه الى الماهية موقوفا على تميزها
وتميزها موقوفا على انضمامه اليها ومنعه ايضا للزوم التسلسل فانه لو كان
موجودا لكان متعينا فيشاركه التعينات في كونه تعينا وتمايزا عنها بتعين
اخر ونقل الكلام اليه ومنعه ايضا اذ قيل في الاستدلال على عدمية
ان حمل التعين على تقدير وجوده في الخارج بالماهية بان تكون حقيقة
لتعينها اقتضاها تاما اقا بالذات وبواسطة ما يلزمها المحصور
نوعها في شخصها الحاصل من الماهية والتعين الذي على بهاد ولم يكن
ان يوجد معها تعين آخر والا فلنك عنها التعين الاول فيختلف
المعلول عن حلة المستلزم اياه والا اي وان يعمل التعين بالماهية
فلا يعمل بما يحل فيها لامنها فام تعين في نفسها لم يتصور حلول شيء فيها

نظ
الزوم

فلو عمل

فلو عمل تعيينها بما يحل فيها ارادوا لا يعمل بما ليس خالفا لها ولا يحلها
مباين لها نسبة الى كل التعينات سواء فلا يمكن ان يكون علم التعين
شخص دون آخر ولا التعين من ماهية دون اخرى ولا يعمل بالقابل
الذي هو الماهية وهو مفروض في العروضة فادتها في الجسم ومتعلقا
به النفس لانه لو عمل به وتعدا التعين بالقول اي بسبب تعدد ما
لذات تارة كهيوليات الا فالول في القابلة لصورها الجسمية وكما
النطف القابلة للصور الانسانية وبسبب ما يكتنفها من الاعراض اخرى
كهيولى العناصر الاربعه فانها واحدة مشتركة بينها وقد عرض لها
استعدادات مختلفة بحسب القرب والبعيد من الفلك ولذلك تعدد
اشخاصها فيها ولم يلزم انحصار نوع الماهية في شخصها لنقلنا الكلام
اليه وقلنا ان كان تعين تقابل آخر فالو بان يكون لغير ذلك القابل
بل الآخر تقابل اخر وهم فيلزم التسلسل في القوابل ويلزم
انحصار ما في ماهية القابل في الشخص ان كان تعينه بماهية
اولا وزمها فقد ظهر ان المتكلم ما نفى وجود التعين في الخارج
الا لظنه انه اراد ان كذلك لكان زاعدا على الماهية في الخارج
منضم اليها فيه واذ قد بين ان الحكم انما يقول بالزيادة
ذهنا فقط والخلف لفظي ثم لما فرغ من مباحث الماهية وما
بعضها في نفسها اعني التعين شرعا لا مورا لغرضه لها
بالقياس الى الوجود فقال تصورات الوجوب والامكان والا
متناع وكذا ما استثنى منها ضرورة فان من لا يقدر على الاكتساب
اصلا يعرف هذه المفهومات لا يرى ان كل عاقل يعلم ان كذا
يجب كونه حيوانا ويمكن كونه كاتبا ويمتنع كونه حجرا الى غير ذلك
من موارد الاستعمال وتعرفياتها دورية وكذا ما استثنى منها فان

منه الزوم

عرفها كل واحد من الثلاثة اما باحد الآخرين وبسلبه اذا لم يرد
على ان يقول الواجب ما يمنع عدمه او ما لا يمكن عدمه فاذا قيل
لهما المتنع قال فما يجب عدمه او ما لا يمكن وجوده واذا قيل له
فما يمكن قال فما لا يجب وجوده ولا عدمه او لا يمنع وجوده
ولا عدمه فقد اخذ كلاً من الثلاثة في تعريف الامر وبعد اشتراكها
في كونها ضرورية اعرفها اقربها من الوجوب الذي هو الظاهر
المفهوم وان واجاوها وهو الوجوب اذا استحالة في كون بعض
الضروريات اجلي من بعض وعلى هذا فالمتنع على معنى الامكان
والامتناع بالوجود او لا من العكس ولغا كان الوجوب
اقرب الى الوجود لانه كما ان الوجود واما الامتناع فهو منافي
الموجود والامكان فاما يصل الى الحد الوجود لم يقرب الى الوجود
هو الاقرب الى اجلي التصورات كان اظهر من غيره وقد يكون هذه
الثلاثة جهات للقضايا ان نظرنا الى ذاتها لانها حينئذ كيفيات
نسبة المحل الى الموضوع ولا يصح بهذا الاعتبار ارادتها هنا لان
المبحث عن جهتها وذلك لان المبحث عن هذه الثلاثة من حيث
انها كيفيات نسبة محمول مخصوص هو الوجود الى الموضوع فتكون
اخص من الجهات والاختصاص لا يتم ولا اي وان لم تكن هذه
عز جهات القضايا بل كانت عنسها فلو ازم الماهيات كالزوجة
للزوجة واجبة الوجود ولو اتمها وليس كذلك بل هي واجبة المحل
على الاربعه وهي هذه الثلاثة والقدم والحذو اعتبارية لا
وجود لها في الخارج والا بان وجد الوجوب في الخارج فان
كان ممكنا والواجب فما يجب فاولي ان يكون ممكنا هذا خلف وان
كان واجبا كان له وجوب اخر وتسلم وكذا اعتباري كل ما

ما تكرر نوعه سواء كان هذه المذكورات او غيرها اي كل نوع
كان بحيث اذا خرد افسراده منه اي فرد كان موجود وجب ان
يصف ذلك الفرد بذلك النوع حتى يوجد ذلك النوع فيه مرتين
مرة على انه حقيقة فيحمل عليه موطن او مسكن على انه صفة فيحمل عليه
اشتقاقا فانه يجب ان يكون اعتباريا لا وجود له في الخارج والامر
التسلسل في الامور الخارجية المرتبة الموجودة معا كالقدم
فانه لو وجد فرد منه لقدم ذلك الفرد والا لكان حادثا فيكون
الموصوف به ايضا حادثا فيسلم حدوث القدم وكذا اعتباري كل
ما سبق من الصفات الوجودية وجود عم الموصوف كالذاتية
والمرتبة والا فلي ان يقول كما قال في المواضع وكذا كل ما لا يجب
تأخر عن الوجود ليشمل الوجود والحذو وقيل الثلاثة سوى
الامتناع وجودية اذ نقيضها كالوجوب عدم اي عدمي صفة على
المعدوم بل على المتنع والا ارفع النقيضان ولتحققها اي الثلاثة
سوى الامتناع في نفسها سواء وجد فرض من عقل او لا يوجد فرض
اصلا فان الواجب واجب في نفسه ولو فرض عدم العقول كلها
ولان هو لا كما هو يعني ان قوله امكانه لا اي عدمي مثل قولنا
لا امكان له فلو كان الامكان عديميا لم يكن الممكن ممكنا ونقضت
هذه الادلة الثلاثة بالامتناع اذ هي جارية فيه مع الاتفاق على عدمه
وتحتمل ان محالته ارتفاع النقيض بمعنى خلوشه عنها لا بمعنى خلوها
عن الوجود وان الصاق الشيء لصفة في الخارج او نفس الامر لا يقتضي
وجوده اهل وان معنى امكانه لا انضافه بصفة عدمية ولا
امكان عدم انضافه بها والوجوب لذاتي بل هو الوجوب الغيري
اذ لو كان الواجب لذاته وضاف اليه التركيب والابان كان الواجب

واجب الغيرة ايضا للزم من ارتفاع الغيرة ارتفاعه
فلم يكن واجبا لذاته وبنائه ايضا التركيب والابان كان الواجب
لذاته مركبا احتاج الى جزئه وهو غير ممكن وبنائه ايضا
لزيادة اي زيادة الوجود على ماهيته الواجب لو ثبت اي وجد
الوجوب في الخارج احتاج الى ماهيته له والابان كان زيادة على ماهيته
تقدير وجوده الخارج احتاج الى ماهيته لقيامه بها فكما محقق بنفس
ماهيته الواجب لو علل بغيرها احتاج الى وجوده في علم مغايرت
ماهيته فالو يكون واجبا وجوبا ذاتها هذا خلف واذا كان معلولا بها
بوجوب علتها اذا لم يجب العلة لا يجب المعلوم عنها فيلزم وجود الماهية
في وجودها وبنائه ايضا الشراكة والابان كان مشترك بين اثنين تمايزا
تبعين فتركبا والتركيب يرفع الوجود الذاتي كما تقدم لانبائه الوجود
الذاتي وجوب صفاته اي الواجب به اي بالواجب ولا يلزم احتياج
الواجب الى الغير لان صفاته ليست غير والامكان محوج الى التسبب
اي الامكان علة احتياج الممكن وجوده في المؤثر ضرورة فان
الممكن ما يتسادي وجوده وعدمه بالنظر الى ذاته ومع كون الامكان
محوجا للممكن الى السبب لا يترجح احد طرفيه على الآخر الامر بما يمكن
يرجح احدهما على الآخر والحكم بعد تصور الطرفين ضرورة في القبيان
الا يرى ان كفتي الميزان اذا تساوتا لذاتهما وقال قابل ترجح احديهما
على الاخرى بل ترجح من خارج لم يقبله صبي مميز وعلم بطاولة بانه
واورد عليه انه لو احوج الامكان الممكن في وجوده الى المؤثر
اليه في عدمه والتالي باطل لان عدمه في محض فلا يصح ان الشيء واجب
بان عدمه ان لم يقبل الترجيح والتاثير منعا الممازفة وان قبل الترجيح
والتاثير لعدم العلة فان عدم المعلوم عندنا لعدم العلة فانه لو لان

العلة معدومة لم يكن المعلوم معدوما ويحتمل ان يتم بطلان
التالي واوردنا بانه يلزم من جواز استناد عدم الى عدم جواز استناد
الوجود الى عدم وجواز استناد الوجود الى عدم في الاحتياج
الى وجود المؤثر في العالم فيستد بالثبات وجود الصانع واجب
بانه لا يلزم من جواز استناد عدم الى عدم جواز استناد الوجود
الى عدم للضرورة العقلية انفارقه ببنائه فانها تحتمل جواز الاول
وامتناع الثاني فالو يصح الممازفة واوردنا احتياج الممكن الى
مؤثر سواء كان ذلك الاحتياج لامكانه او لغيره انما يحتمل اذا امكن
تأثير شيء لكنه غير معقول اذا التاثير في الوجود مثالا اما وجود
الممكن وهو تحصيل الحاصل او عدمه وهو جميع النقيضين واجب
بان الوجود للوجود كالحروف للصفا الحادثة كهن السخونة فيخرج
دليلكم فيه ونقول حدوثها اما حال وجودها وفيه حصول الحاصل
او حال عدمها وفيه ونقول حدوثها اما حال اجتماع النقيضين
فحدوثها محال وانه شمسطة لان حدوثها بدري محسوس
فانقضاء دليلكم قطعيا والحال انما تختار ان لايجاد
لوجود بوجوه مقارن للايجاد لان حصول الاثر مع التاثير زمانا
وذلك تحصيل الحاصل بهذا التحصيل والاستحالة فيه انما المستحيل الجاد
ما هو موجود بوجوه قبل اليجاد فانه يحصل لما كان خالصا قبل هذا
التحصيل والتاثير في الممكن خال وجوده ليس هنا ما بان بانه
الوجود بل هو حاصل ووفق حال البقاء اي بقاء الممكن وما ورد على تاثير
المؤثر في الممكن حال البقاء ان الحاصل بذلك التاثير ان كان نفس الوجود وانه
حاصل قبل البقاء لزم تحصيل الحاصل وان كان الحاصل امر متوحد لم يكن ذلك
المؤثر مؤثرا في البقاء الذي هو المتصف بذلك الوجود الحاصل قبل البقاء

بل مؤثرا في الخواص والافراض مؤثرا في الباقي هذا خلف اجاب عنه مفسرا
 معنى ثانيا مؤثرا في المحرك حال بقائه بقوله اي دوامه اي البقاء لدوامه
 اي المؤثر كما كان وجوده او لا من وجوده فليس ثانيا مؤثرا في هذا المعنى
 تحصيل حاصل او تحصيل الامر مجدد فان سمي هذا المورد الدوام مجدد
 لانه لم يكن خاصا في اول زمان الوجود صار الزمان لفظا لا تعلقا
 الثابت في دوام الوجود الحاصل والا لا في امر متجدد وهو وجوده في
 وانتم تقولون لا ثانيا في الوجود الحاصل ولا بل في امر متجدد هو
 فالمعنى واحد واختاره في ان المراد بلفظ المتجدد ما اذا وليس المحجوز
 للمعنى الى السبب هو الحدوث ولا شطرنج اي شرط المحجوز هو الحدوث
 بان يكون المحجوز هو الامكان والحدوث ولا شرطه اي شرط المحجوز
 هو الحدوث بان لا يكون المحجوز هو الامكان والحدوث شرطه المتأخر
 اي الحدوث بان لا يكون المحجوز عن علة الحاجة لانه مسبوق به الوجود
 فيكون صفة الوجود في تأخر عنه لان الصفة متأخرة عن الموصوف والوجود
 متأخر عن الوجود المتأخر عن الحاجة المتأخر عن علة الحاجة فيلزم على تقدير
 كون الحدوث علة للحاجة او جزا لها او شرط تأخر عن نفسه بما يتأخر
 على التقدير الاول وخمس على تقدير الثاني لان جزء العلة مقدم عليها
 ولا طريق من طريق الممكن الذين هما الوجود والعدم اولى لذاته فان
 قلت البحث لا فائدة فيه لان الممكن هو الذي يتبادر طرفاه بالنظر الى
 ذاته فالو تصور حينئذ ان يكون اولا به لذاته والام يكن هناك تساوي وقت
 الممكن الخارج من القسم هو ما لا يقتضي وجود اقتضاء زامما يستحيل
 منها تفكاك الوجود عنه كالواجب ولا يقتضي عدمه كذلك المتعنع
 وليس يلزم من هذا تساوي طرفيه لذاته لانه لما بينا بل يحتاج فيه الى
 بيان انه لا يجوز ان يكون لاحد طرفيه بالنظر الى ذاته اولى من طرفه الاصل الى

حد الوجود

حد الوجود فلذلك قال والا بان كان احد طرفيه اولى به لذاته
 فان اقتنع الطرف المرجوح بسبب هذه الاولوية صحت الممكن واجب
 الوجود لذاته او واجب العدم لذاته وان لم يمنع فان وقع بالو علة
 لزمنه في حال لان المساوي لما امتنع وقوعه بالو علة فالمرجوح
 اولى وان وقع بعلة وسبب احتياج ثبوت الاولوية للطرف الاولي
 الى انتفاء سبب الآخر وهو الضرف المرجوح بالو تكون تلك الاولوية
 لذاته فقط بل مع انضمام ذلك الى انتفاء اليه والمفروض خاوية
 وفيه بحث اذ لقال ان يقول فيمكن في الوجود عدم سبب العدم
 يعني عن وجود المؤثر واليج ان يقول سبب العدم عدم فعدم وجود
 ويحصل المطلوب ويقل العدم اولى بالوجودات المتبادلة اي غير
 القارة كالحركة والزمان والصوت وعوارضها اذ لولا ان العدم اولى بها
 لجارتها واوربان الوجود غير البقاء وغير مستلزم له وما هيته تلك الاشياء
 لا اقتضاءها التقتضي والتجدي ليست قابلة للبقاء مع تساوي نسبتها الى
 اصل الوجود والعدم اذ عرفت ان الممكن محتاج الى العلة المؤثرة في وجوده
 وان اولوية الوجود الناشئة من تلك العلة اذا لم تصل الى حد الوجوب
 غير كافية في وجوده ويعرضه اي يعرض للممكن وجوب سابق على وجوده
 يمنع عدمه ولا جاز اجتماع النقيضين في فرض له وجوب كحتمية شرط
 المحل فان الممكن موجودا بالضرورة ما دام موجودا ولا ينافيان
 الامكان الذاتي لانه بالنظر الى ذات الممكن مع قطع النظر عن كونه علة وجوده
 وكذا عن كونه موجودا وقس عليه لما الممكن المعدوم فانه محض فاما
 حين احدهما من عدم علة وجوده والثاني من عدم وهو اولى الامكان
 لازم للماهية الممكنة ولا يرتفع الا مان عن الضرورية او يجوز حينئذ
 خلو الماهية عنه فيقبل للممكن متعنا او واجبا كان خلوها عنه زوال

عنها او يتقبل المتع او الواجب محكما ان كان مخلوقا عنه سبحانه لا يخلو
 فاما لا يمكن ان يكون القدم للممكن يمنع تأثير الفاعل المحتجب عنه لسبق القصد الى
 ايجاده فيكون مفارنا لعدم الممكن لان القصد الى ايجاد الموجود يمنع
 بديهيته لا يمنع قدم الممكن تأثير الفاعل الموجب فيه اتفاقا بينهما
 كان الحكماء لو اعتقدوا كونه مختارا لم يذهبوا الى قدم العالم المستند
 اليه والمتكلمين لو شملوا كونه تعالى موجبا بالذات لم يمنوا استناد
 القديم اليه فزاعهم في قدم العالم وحدوثه مع كونه مستندا
 اليه تعالى اتفاقا عايدا الى كونه موجبا او مختارا ولنا قسمة فيهما انما
 اما استناده الى المختار فيجوز له الابد لان سبق ايجاد قصدا
 على وجود المعلوم كسبق لايجاد ايجابا فكما ان الثاني سبق بالذات
 فيجوز مثله في الاول ولا فرق بين لايجاد في فيما يعول الى سبق القضاء
 القدم ولا نستل ان سبق القصد الى لايجاد على لايجاد يقتضي
 القصد لعدم الممكن ان يجوز ان يكون تقدم القصد على لايجاد
 كنقدم لايجاد على الوجود في انهما بحسب الذات فيجوز مقارنتهما
 للوجود زمانا لان المجال هو القصد الى ايجاد الموجود بوجوده قبل
 وبالجملة فالقصد اذا كان كافيا في وجود المقصود كان معروضا لم
 يكن كافيا فيه فقد يتقدم عليه زمانا كقصدنا الى افعالنا فانه يتوقف
 وجود الاثر بعد على صرف القدرة والاسباب والالات قال
 في المقاصد ما نقل في المواقف غير الامد فلو وجد في كتاب الفكار الا
 قال على سبيل الاعتراض من انه لا يمنع ان يكون وجود العالم ازليا
 مستندا الى الواجب تعالى ويكونان معل في الوجود لا تقدم الا بالذات
 كما في حركة اليد والحائط وهو لا يشعر باننباء على كون الواجب تعالى
 مختارا لا موجبا ولهذا مثل حركة اليد والحائط واقتصر في الجواب

على دفع السند فاباه لان استناد حركة الحائط الى حركة اليد بل هو معلول
 لا مرغاب فيه واما استناده الى الموجب فمعه الرازي لان تأثيره فيه اما
 بقائه وفيه ايجاد الموجود واقا حال عذره او حدوثه فيكون حادثة او قديمة
 قديما واجاب في المقاصد بان المتع ايجاد الموجود بوجوده حاصل
 بغير هذا لايجاد وهو غير لازم وثبت القدم لذات الله تعالى
 اتفاقا فاض الحكماء واهل الملة وثبت لصفاته ايضا عند الاشاعرة
 ومن يحذر حذرهم فانهم اجمعوا على ان الله تعالى صفاته موجودة قديمة
 قائمة بذاته والمعتزلة وان انكروا لفظ ان الوصف بالقدم ماسوك
 الله تعالى سواء كان صفته اذ لم يكن فقد قالوا به معنى فانهم ايقنوا
 تعالى الموجودية والحياة والعلية والقادرية واثبت البهائم عليه
 هذه الاربعة ومميز للذات وهي الالهية فلهذا قدم القدم مع
 تحريمهم عن اطلاق القدم على غير تلك كذا قال الرازي وفيه نظر لان
 القديم موجود لا اول له وهذه احوال لا توصف عندهم بالوجود
 فلو تكون قديمة لا يثبت القدم لغيرها اي غير ذاته وصفاته تعالى
 وجوز الحكماء على تفصيل ياتي في منبحث حدوث العالم وتلخيصه
 على نفى الصفات القديمة بان القول بقديما متعده كفر اجماعا
 والنصارى انما كفروا لما ائتمروا مع ذاته تعالى صفاته قديمة سموها
 اقايم هي العلم والوجود والحياة فكيف من اثبت شيعته واكثر الجواب
 انه انما كفر النصارى لانهم وان لم يسموا الاقايم ذوات
 فقد قالوا انتقلت حيث صرحوا بانتقال اقوم العلم الى المسيح عليه السلام
 والمستقل بالانتقال لا يكون الا اذا ثابت القوم المحرمان فيكون
 فرقة من المحسوس منسوبة الى رجل يقال له خزان للباري تعالى والنفس
 الشاعلة للورواح البشرية والسموية وهما خزان عالمان فاعلم ان

الباري فاعل لهذا العالم في الاجسام التي تعلقت بها تعلق التدبير
 والتصرف والهيول وهي منفصلة القبول والتصور وليست فاعلة
 والدهر اى الزمان والفضاء اى الخلاء وهما لا فاعلا ولا منفعة
 والثالثة لاجته ولا غلبة والحدوث للحادث المسبوقية اى مسبوقية
 وجوده بالعدم سبقا زمانيا لا متناهي اجتماع الغد السابقي مع
 الوجود اللاحق لا بيان العلم لا تقدم بالذات على الوجود الا كانه علم
 له اوجزه العلة وقيل اى قال الحكماء حدث الحادث مسبوقه وجوده
 ذاتيا بالغير وهو العلة فيكون الحادث عنده حكما واعلم منه عند المتكلمين
 لاختصاصه بالحادث الزمانى وشمول الاول للقديم بالزمان
 ايضا فان كل ممكن مسبوق بعلة مسبقة ذاتيا بجامع فيه الاحق
 السابق قالت الحكماء والحادث الزمانى يستدعى مادته
 اى محالها ما موضوعا ان كان الحادث عرضا واما هيولى ان كان
 الحادث صورة ما واما جساما يتعلق به الحادث ان كان الحادث نفسا
 وقد تفسر المادة بالهيولى وحدها لان الموضوع والمتعلق مشترك
 عليها اى تلك المادة محل امكانها اى مكان الحادث ولما كان المتبادر
 من امكان الحادث امكانه الذاتى الذى هو عدم اقتضاها ماهية وجوده
 وعدمه وكان غير مرادنا فليس بقوله اى مكانه الاستعدادى هو
 امر موجود من مقولة الكيفية واما كان مكانه الاستعدادى بغير
 مكان الذاتى اذا كان مكانه الاستعدادى يتفاوت قربا من وجود
 الحادث وبعد عنه فان استعداد النطفة للولادة اقرب من استعداد
 العناصر له والامكان الزمانى عدم صرف لا يتصور فيه ذلك الاستعداد
 متبها تقدم عدمه على وجوده فانا لا يجمعها وبها ايضا تعاقب
 استعداداته فان بعضها متقدم على بعض تقدمها لا يجمع

سورة

المتقدم

المتقدم فيه المتأخر وكلاهما تقدم زمانى ثم الوجود والكثرة تعابر
 ان الوجود والمماهية والوجود والمماهية يقابلان اى كل منهما يقابل
 من الوجود والكثرة فلو كان الوجود والمماهية نفس الوجود فاقبل
 الكثرة او نفس الكثرة فاقبل الوجود واختلف في وجودهما اى الوجود
 والكثرة مقابلة اذا لا يجوز اجتماعهما في شئ واحد من جهة واحدة
 لكنها ليست ذاتية لان اتحاد الموضوع مبغى في المتقابلين مطلقا
 وهما لا يعرضان الكثرة كما ان الوجود جزء لكثرة ولان الوجود متقدم
 وجوبا على الكثرة لانها مبدا لها وجزء منها ويمكن تعقل الوجود
 بدون الكثرة فلو تضاد بينهما لان المتضادين متكافئان لا
 تقدم لاحدهما على الآخر وجوبا ولا تعقل وهي مقومة لكثرة فليس
 بينهما تقابل لعدم والتكافؤ والسلب والايجاب والاضدين لان كل
 من الثلثة لا يقوم الاخر بل تقابلها الاضافة عرضت لهما وهي
 المكيالة والمكيية فان الواحد مكيال للعدد وغادله والعدد مكيال
 بالوحدة ومعد بها بها والشئ من حيث انه مكيال لا يكون مكيالا
 وبالعكس فلذلك ان يكون الشئ واحدا وكثيرا معا من جهة واحدة
 والا تكاملا لا من حيث انه مكيال وهو محال لان المكيال له والمكيالية
 متضادان فبين الوجود والكثرة تقابل التضاد بالعرض وبين
 عارضيهما تقابل التضاد بالذات ويقوم العدد بوحدة التي مستغنى
 جملتها ذلك العدد وكل واحد من تلك الواحدات جزء الماهية وليس
 لها جزء سوى الواحدات فمما يتلوا من ان وحدات كل عدد
 اجزاء كمالها ذاتية له فلو بد هناك من جزء صوري كالوم ظاهر بل
 الصواب ان المركب العددي هو عين مجموع وحداته وهذا المجموع
 منشأ الخواص والقوازم العددية وانه لا حاجة في ذلك الى اعتبارية

لموضوع واحد بالشخص
 كمن موضوع
 الموضوع جزء لموضوع

سورة العدد والوحدة

صارفة للواحد بعد اجتماعها لا بمجموع اعداد كائنة فيه
 فليست العشرة مثلاً من كسبة من ثلثة وسبعة ولا من اربعة عشرة
 ولا غير ذلك من الاعداد التي يتوهم تركيبها منه لا مكان تصوير
 العشرة بكمزها مع الغفلة عن هذه الاعداد ولان تركيب العشرة من
 الاثنين والتمثاينة ليس ولي من تركيبها من الثلثة والسبعة او من
 سبعة والستة او الخمسة والخمسة فان تركبت من بعضها لزم
 الترجيح بالمرتجح وان تركبت من الكل لزم استغناء الشيء عما هو
 ذاك لان كل واحد منها كاف وتقومها فتستغني به عما عد
 والواحد ما شئني ان لم يقبل القسمة الى جزئيات بان يكون تصوره
 فانه من جملة على كثير من سواء قبلها الى اجزاء ولم يقبلها اصلاً
 ويقال له الواحد بالشخص ايضا وهو اى الواحد الشخصي على قسمين
 احدهما واحد حقيقي مثل الواحد والنقطة والمفارقة الشخصية
 ان لم يقبل القسمة اصلاً والفرق بين ثلثة ان الواحد الحقيقي
 ان لم يكن له مفهوم سوى مفهوم عدم لا نقسماً فهو الواحد
 المشخصه وان كان له مفهوم سواء فاما ان يكون ذا وضع اى قابلاً
 للوشاح الحسبته وهو النقطة المشخصة او لا وهو المفارقة
 المشخص وقيل بالمشخصات ان مفهوم كل منهما واحد نوعي وافراد
 واحد بالنوع والثاني واحد حقيقي ان قبلها الى اجزاء وهو
 على قسمين احدهما واحد بالانصال ان قبلها اجزاء متشابهة
 في الحقيقة وهو الكم والجسم البسيط كائناً الواحد بالشخص
 وقد يقال الواحد بالانصال لمقذارين بلقيتان عند مشترك كضلع
 الزاوية والحسين تبارك طرفاهما بحيث يتحرك احدهما بحركة
 الاخر سواء كان الانحام طبيعياً كاللحم مع العظم او لا كاجزاء

سنة
 سنة

السلسلة والثاني واحد بالاجتماع ان قبلها الى اجزاء متماثلة كقول
 كالشجر بالواحد المشخص واما غيره اى غير شخصي وهو كثرته له
 جهة وحين اذ اذينة لها وهي اما تمام ماهيتها وهو الواحد بما
 النوع كوحدة وعمر في الانسانية والا انسان واحد نوعي او
 جبروتها المقول في جواب ما هو على الكثرة المختلفة الحقيقة وهو
 الواحد بالجنس كوحدة الانسا والفرس في الحيوانية والحيوان
 واحد جنسي وفي جواب اى شئ هو في جوهر وهو الواحد بالفضل
 كوحدة زيد وعمر في الناطقة والناطق واحد فضل او عارضة
 لها وهو الواحد بالعرض سواء كان ذلك العارض موضوعاً لها
 بالطبع كما يقال الكاتب والضايف واحد في الانسانية فان الا
 انسان عارض لهما بمعنى انه محمول عليهما وخارج عن ماهيتهما
 وهو موضوع عليهما بالطبع او كان محمول عليهما بالطبع كما يقال
 القطن والثلج واحد البياض فان لا يبيض محمول عليهما بالطبع
 وخارج عنهما او غيرهما اى غير الذاتية والعارضة بان لا تكون
 محمولة عليهما اصلاً وقد يسمى الواحد بالنسبة كما يقال نسبة النفس
 الى البدن ونسبة الملك الى المدينة وحادثة التدبير فان التدبير
 ليس ذاتياً ولا عارضاً لشي من بل هو عارض للنفس والملك وهو
 اى الواحد مشكوك في افراذه لا مشترك لفظي ولا متواطئ فان
 الواحد بالشخص اولى بالوحدة من الواحد بالنوع وهو اولى
 من الواحد بالجنس والواحد بذاتي اولى من الواحد بعرض وهو
 اولى من الواحد بالنسبة والحقيقي اولى من غيره والواحد من
 اقسام الحقيقي اولى من غيرهما واذا كان مشكوكاً في خلاف احكامه
 اى فيجوز ان يخالف احكام وحدته افراد الواحد لا ختلافها

بالحقيقة فيكون ان يبنى على ذلك ويقال ما هو كذا وجود كذا لو حدث
 الاتصال والاعتبارية ومنها ما هو اعتباري محض فلا يلزم من
 وجودية الوجود تسلسل في الامور الموجودة كجواز الانتهاء
 الى وحيث اعتبارية ومنها ما هو زائد على ماهية الواحد كوحدة
 الانسان ومنها ما هو نفس الماهية كوحدة الواحد فانها واحدة
 بذاتها لا يوجد زائدة عليها وايضا الواحد بالاجتماع اما تام وهو
 المشتمل على جميع ما يمكن له من الكثرة والجزاء لا مالا وضاف
 الكم لان كسح الدائرة فان الزيادة عليه متمنعة ثم هو ما طبيعي
 وهو ما تكون وحدته بحسب الطبيعة كالشي الواحد وصانعي وهو
 فان تكون وحدته الصنافة كالبنت الواحد وصنفي وهو ما تكون
 وحدته بحسب الوضع والاصطلاح كالذره الواحد فانه عبارة
 عن مقدار مخصوص من لموزونات مجتمع من ستة اسداس لشيئها
 درهم واحد سواء كانت متصلة او منفصلة والخمسة منها
 لا واحدا وان كانت متصلة او لا يكون تاما وليسمى بالناقص كما
 الحط المستقيم فان الزيادة عليه ممكنة ابدأ واعلم ان تقسم الواحد
 بالاجتماع التام وغيره ليس في المواقف وانما هو المقاصد وكان
 على المضعف ان يذكر عند ذكر الواحد بالاجتماع كما لا يخفى
 واسم النوع اى الاتحاد كانه بحسب ما فيه الاتحاد وهو في النوع
 مماثلة في الجنس بخلافه وفي الكم عدد كان او مقدارا مساواة
 وفي كيف مشابهة وفي النسبة مناسبة كزيد عمرو واذا اختلفت
 شدة بكون في الشكل مشاكلة كاتحاد جسمين في التكبير
 الوضع موازاة ومحاذاة كاتحاد محدث كل فلان ومقعر بمعنى عدم
 اختلاف البعد بينهما وفي الاطراف مطابقة كطمين اطراف

احدهما

37
 من

احدهما على طرف الاخر والاثنان غير ان الاثنيتين تستلزم
 التغير هذا هو المشهور الذي في مبادي الجهور في كل اثنين عند
 حيزان كما ان كل غير اثنان اتفاقا وقال مشايخنا ليس كل اثنين
 بغير اثنان غير ان موجودا ان خرج عنه العلم والعدم مع الوجود
 والمعد وما ان والمعدوم مع الموجود في الاحوال عند من يتبها من
 الاشياء بناء على ان العينية من الصفات الخبوتية فالو يتصف بها
 فاذا جاز انفكاكها اى انفكاك كل منهما عن الاخر في حيزا وعدم
 ذكر ليشتمل المتخير وقد يجوز الانفكاك من الجانبين لان
 الموجودين الذين لا يقبل الانفكاك من الجانبين لا يكونان
 غيرى كالجزم مع كنهه والصفة مع موضوعها لان الصفة والكل في
 انفكاك عن الموصوف والجزء في العدم بان بعد ما يوجد الموصوف
 والجزء لكن العالم العكس غير جائز وزد على عكس التعريف الباري
 تعالى مع العالم فانه يمنع انفكاكه عن العالم في الجزء وفي العدم
 لا سيما لهما عاينه وان جاز العكس فلم يجز الانفكاك بينهما من
 الجانبين فخر جان من تعريف مع انها غيران واجيب بان كفى في التعريف
 بالانفكاك من جانب واحد فالتعريف منعكس ورد بان لا كفى الا
 انفكاك من جانب واحد فالتعريف منعكس ورد بان لا كفى
 اذ لو كفى لم يكن التعريف مطردا لدخول الصفة مع
 الموصوف والكل مع الجزء فيه فينتد مع انها ليسا غيرين لا يرد على
 طردا التعريف المضافان كالابوة والبنوة فانها وان امتنع
 الانفكاك بينهما من الجانبين في العدم لكنهما غير مودين لان النسب
 والاضافات امور اعتبارية لا وجود لها عندهم وقيل في الجواب
 عن الايراد على عكس التعريف المراد جواز الانفكاك من الجانبين

في علم ان يكون قولنا في علم بل قوله في غيرا وعدم ولا شك انه
 يمكن العلم بوجود الباري بدون العلم بوجود العالم وكذا العكس
 ولذلك يحتاج في العلم بوجود الباري بعد العلم بوجود العالم والاف
 فكما ان غيرنا في مكان التعريف عكسا وخرج الموصوف مع الصفات
 مع الكل فان الموصوف يخرج وان لم يمكن العلم بوجودها بدون العلم
 بوجود الصفات والكل لا يمكن العكس متنع فكان مطلقا ولا يتحد اثان
 ضرورة فان التغير بين الهميتين وبين الهميتين وبين الماهية والماهية
 ذاتي فلا يعقل زواله وهذا الحكم مع وضوحه رعايته على كل حال فيقال
 الاثنان ان بقيا موجودين في اتحادهما بعد اثان متغايرين
 كما كانا كذلك قبله فالو اتحادا ولم يبقيا بعد الاتحاد بل قد حدث
 امر غيرهما فالو اتحاد بينهما ايضا بل قدما وحدا مثل غيرهما اوله
 بعد بل عدم احدهما فقط فالو اتحاد ايضا اذ لا يتحد المعكوبان
 والالكان موجود ومعدوم معا وهما اي الاثنان عند اهل الحق
 من المتكلمين ثلثة اقسام لانها اما متساوية وهما موجودان يشتركان
 في جميع الصفات النفسية وهي لا يحتاج في وصف الشيء الى العقل امر زائد
 عليه كالانسانية والحقيقة والوجود والشيئية والحيوانية والنباتية
 والانسانية وبقا بلها الصفات المعنوية التي يحتاج في الوصف بها الى العقل
 امر زائد على ذات الموصوف كالتميز والحدوث وقيل اي قال اكثر المتكلمين
 المتساوي موجودان يشتركان في انحصارها اي انحصار الصفات النفسية
 كالانسانية والانسانية ورد بانهم ان ارادوا الاشتراك في الانحصار دون
 الاعم فحال الامتناع تحقق الانحصار بدون الاعم وان ارادوا الاشتراك فيها
 فماذا ذكرناه صريح في التعميم ولكون صفة نفسية ما يثبت للشي
 لذاته لا معنى زائدا عليها فالتمثال ايضا صفة نفسية لانه امر ثابت بين

سوى
 سوا

الذوات

الذوات لانفسها ليس معنى زائدا عليها خلوها من الشيء الاحوال من كمالها
 فانه ترو منه كون التماثل من الصفات النفسية المتضمنة على رايه بالاحوال
 الاوزمة التي تمنع توهم ارتفاعها عن الذوات فقال انه تارة انه زائد
 عليها ويجلو موصوف عنه بتقدير عدم خلق الغير فلا يكون من الاحوال
 الاوزمة وقال اخرى انه منها ويكفي في انصاف الشيء بالتمثال بتقدير
 لغيره فان صفات الاجناس ومن جملتها التماثل لا يقلل بامر موجود غير
 لمحلها اتفاقا فلا يكون التماثل موقفا على وجود الغير تحقيقا او ما
 تقديرا فلا يضر والمثاؤون اذا كانا من قبيل الاعراض لا يجتمعان عند
 الاشياء خالوا بالاعتزال فانهم جوزوه مطلقا الاثنتي عشرة منهم فانهم
 ممنوع في حركتين متماتلتين في محل واحد كحركة حجر الى المركز مع حركته
 فاسره اليه والابان اجتماعا في محل لا يميز بالمداد بالاعوارض ايضا
 لان الماهية مشتركة بينهما وكذا لوازمها من الصفات النفسية مشتركة
 ايضا فالواميتا الالاعوارض المتخصصة ونما كان المحل واحدا كانت
 الاعوارض ايضا مشتركة فالواميتا بينهما حينئذ اصلا والواميتا
 فالو تماثل لانه فرع الاثنتي عشرة ايضا لو جاز اجتماع المثليين مجازا ان
 يجمع علمان نظريان بشئ واحد لانها متساوية فاذا اقام لشخص علم
 نظري بشئ جاز يقوم به ايضا علم نظري آخر يد لك الشيء وهو محال
 اذ في اجتماع علمين نظريين يلزم النظر في المعلوم وهو تحصيل المحال
 واستد المجزوء بان الثبوت يعنى في الضع فتعاقب كدرة شدة
 ثم سواد ثم حلوة وليس هذا اختلافا في كونه بحسب تكرار النفس
 الا لتضا عفا افراد السواد المطلق عليه فالكهية كدرة اجتمعا و
 السواد كهمتان والحلوة سوادا فثبت اجتماع المثليين ورد بان
 اشتداد السواد ليس به اي ليس بسبب اجتماع المثليين بل كل واحد

منه الا ان كان مخالف للآخرين في الشئ والضعيف فنهى اصناد
 تنوار رطل الثوب بدلا وبالشئ زول الاول عنه ولا يتصور
 اجتماعها الا ان كان المشاخر اشد من المتقدم في السوادية فهم
 ان فيه اجتماع لونين متماثلين ومنه اطوار الصندين عليها اي على المثلين
 عندهم لا يجوز اجتماعهما فقط بطلان لانها لا يجتمعان
 والحق عدم عدم الاطوار لان عدم اجتماعهما عنده ليس لتفادها
 بل لان اجتماعهما على تقدير جواز غير واجب فيجوز زوال احدهما
 غير المحل ويلزم منه جواز حلول صند به وهو ضد للمثل الثاني
 اجتماع الصندين وايضا المتماثلين قد يكونان جوهرين فالصندان
 تحت معينين لما خف جلتا فقط الصندين واما ضدان وهما
 معينان فيتحيل لذاتهما اجتماعهما فقط واحد من جهة واحدة فنقولنا
 معينان يخرج عنه العدم والوجود والعدمان فانها ليست
 من قبيل المعنى الذي يراه والعرض والقديم والحادث فان القديم القائم
 بغير كصفاته تعالى لا يسمى عرضا والجوهران والجوهر والعرض
 وهو ظاهر وقولنا يستحيل اجتماعهما يخرج نحو السواد والخاوية
 فانها يجتمعان فقط وقولنا لذاتهما يخرج العلم بان هذا الشئ
 متحرك والعلم بان ساكن في ان واحد فان هذين العلمين وان امتنع
 اجتماعهما لكن ليس ذلك لذاتهما فقط وتضاد بين العلمين بل بين معلوميهما
 تصوره حركات الشئ وسكونه معا فممكن ولذا يصح الحكم باستحالة
 وكذا يخرج الحركة الاختيارية مع العجز فان امتناع الاجتماع بينهما ليس
 لذاتهما بل لان الحركة الاختيارية تستلزم القدرة للمضادة للعجز لكونها
 متنافيين بالذات وقولنا من جهة واحدة احتراز عن خروج العلم
 والجعل المركب فانها ضدان عندنا كما سبق في معانها يجتمعان في محل

ولحد

واحد وهو النفس كمن من جهتين فالاعتقاد على ماهوتية بالنسبة
 الى قيام زيد ولا على ماهوتية بالنسبة الى كتابة مثله ووجه افادة هذا
 القيد الاذخال انه وضع في خبر معنى النفي وهو قيد للنفي فيفيد تعميم
 المحذور اذ خال شئ فيه ولم يشترط المعتزلة اتحاد المحل كالعلم بالشئ
 والجعل بذلك الشئ فانها يقومان بحجز من القلب وهما متضادان
 والا لتصف جملة القلب بكونها خالصة بذلك الشئ وبجاهلية به معا
 اذ الصفة التابعة للخلق كالعلم والجعل اذا قامت بحجز من ثبوتها
 كالعلمية والجاهلية لمجموع ذلك الشئ عندهم بل لم يشترطوا المحل
 ايضا كما زاده الله فقط فانهما صفتا خاتمان لا في ذاته لا متناع
 قيام الحوادث به ولا في غيره لامتناع قيام الصفة بموصوفها وهما
 متضادان لامتناع اجتماع حكمهما في ذاته اعني كونه مریدا وكارها
 مع الشئ واحدا فقط عرفتان الصندين معينتا فالوحد في الافعال
 بمعنى المتماثلات فان مقولة الفعل لا وجود لها ولا نفي في الحكم
 كالحل والحركة في الافعال فانها صفتا اعتبارية راجعة عندنا الى
 موافقة الشرع ومخالفته واما متخالفات اي ما عداها اي المثلين الصندين
 فهما موجودان لا يشترط كان في جميع الصفات النفسية فقط
 ولا يستحيل اجتماعهما لذاتهما في محل من جهة كالسواد والخاوية
 وقيل المتخالفان غير المتماثلين فهما موجودان لا يشتركان في جميع الصفات
 النفسية فالضدان قسم منهما وقال الحكماء المتقابلة اما لا يجتمعان
 في ذات واحدة في زمان واحد من جهة واحدة وهما اما وجوديان
 فان عقلا ومقابلتين بان لم يعقل كل منهما الا بالقياس الى الآخر فمتضا
 يقان كالابوة والنبوة والابان امكن تعقل منهما وان لم يعقل الا
 فضدان وقد يشترط في الضدان يكون بينهما غاية التماثل كالسواد

اوچینیس

40

الحمد لله الذي جعل العلم سبيلاً إلى النجاة
والعلماء أئمةً للدين والدنيا
والعلماء أئمةً للدين والدنيا
والعلماء أئمةً للدين والدنيا

ليس ا لان ب ليس ا وانه تناقض قيل في الجواب عن الاول
ان المصدرية اعتبارية فلا تكون الذات مصدرا لها لان
المحتاج الى الموجود ماله وجود ولئن سلمنا فالسلسل في
الاعتباريات جائز وعن الثاني ان الاستدلال على تغير طبيعي
الماء والنار انما هو بالتخلف كما بالاختلاف والتعدد فان الماء
راينا ولاخر معه كما كان مع النار ونارا ولا يرد معها كما كان مع الماء
علمنا بالتخلف اثر كل منهما عن الاخر انما مختلفا اذ لو ساء يالا
متنع تخلف الاثر فلورانيا اتارا مختلفا متعددة بلا تخلف
لم يكن لنا الاستدلال بها على اختلاف المذبات وقعددها بل هذا
هو المتنازع فيه وعن الثالث ان المناقضة لصدورا انما هو
لا صدورا واقاصدورا فالهنا قضه قالوا في الحكماء واذا لم
يكن البسيط مصدرا لا اثرين فلا يكون قابلا وفاعلا ولا يتصف
الواجب سبحانه بصفات حقيقة زائدة على ذاته والا كان مصدرا
للقبول والفعل معا فقد صد عن البسيط اثران وقد مر بطاوتنا قلنا
وقد عرف جوابه والتشكيك في النسبتيين فان نسبة الفاعل الى
المفعول بالوجوب لان الفاعل وحدة قد يكون في بعض الصور
مستقالا موجبا لمفعول كالتواجب مع العقل الاول ونسبة
القابل الى المقلوب بالامكان لانه لا يكون وجوده في وجود المقلوب
بل لا بد من الفاعل واذا ثبت التنا في بينهما فالوجهان ويدفعه
اختلاف وجهين فانه لا يمتنع ان يكون البسيط نسبتا الى غيره
مختلفان من جهتين فيجب النسبة الناشئة من جهة والاحتياج
النسبة الناشئة من جهة اخرى ولا تقيده قوة جسمانية اي حالته
الجسم اثر غير متناه لانه الشدة بان تفعل حركة لا تكون حركة

اسرع

اسرع منها ولا في المدة بان تفعل في زمان غير متناه سواء كان الفعل متناه
عنها واحدا ومتعدد او لا في العدة بان تقدر على فعل عدة غير
متناه سواء كان زمانه متناه هنا او غير متناه اما الاول فلو ان
القوى اذا اختلفت في الشدة كرمادة تقطع منها هم مسافة
واحدة محدودة في ازمته مختلفة فلا وشك ان التي زمانها اقل هي
اشد قوة من التي زمانها اكثر فماتكون غير متناهية في الشدة
وجبان تقطع الحركة الصادرة عنها لا في زمان اذ لو وقعت
في زمان وكل زمان قابل للقسمة فالحركة الواقعة في نصف ذلك
الزمان مع اتحاد المسافة تكون اسرع قصد وذا شد واتوى
فلا يكون مصدرا لا في غير متناه في الشدة والمقدر خلافه
لكن وقوع الحركة لانه زمان بل في ان محال لان كل حركة فانما هي
على مسافة منقسمة فنقسم بانقسامها ويكون مقدارها
اعني الزمان منقسما ايضا وانما الثاني والثالث فيجوز المتكامل
كان نعيم اهل الجنة وعذاب اهل النار زمانا ابدا ولا يتصور
ذلك الابد اذ الام ابدان وقويها فتكوت تلك القوى مؤثرة
في الابدان تاثيرا غير متناه زمانا وعددا ومنع الحكماء وقالوا
يمنع كانه في القوى الجسمانية في المدة والعدة في الحركة
الطبيعية والقسرية اذ قوة النصف اي نصف الجسم في التحريك
الطبيعي وقوة الضعف في التحريك القسري اقل اي نصف قوة
الضعف في الاول والنصف في الثاني فكذا اثرهما
على هذه النسبة فاذا فرضنا ان تحريك قوة النصف وتحريك قوة
الضعف في الطبيعي والقسري من مبداء واحد في العدة وفي
الزمان فالناقصه اما مناهية فكذا اضعفها لان ضعف

المتناهي متناه وهو خلاف المفروض فلا تكون متناهية فكذلك
 ضعيفا لان ضعف المتناهي متناه وهو خلاف المفروض ولا تكون
 متناهية فبقية الزيادة عليها في جهة الاقلية وهي متناهية
 فكذلك ضعيفا ومبناه اي مبنى هذا الدليل على ان القوة
 مؤثرة وهو غير مسلم عندنا بل الحوادث كلها مستندة اليه تعالى
 وعلى ان النصف من الجسم له قوة وهو غير لازم لجواز ان يكون الجسم
 قوة مؤثرة حاله فيه فاذا قسم نصفيين انعدم تلك القوة الكلية
 كما تنعدم وحدته بالقسمة وان فرض ان له قوة هي جزء لقوة
 الكل فانه يلزم ان يكون جزء القوة قوة فقتل على الفعل
 فان عشرق اذا اقلو حركت مسافة قالوا احد منهم اذا انفرد ربما
 لا يقوى على اقلها وفي عشرتك المسافة بل ربما لا يقوى على
 تحريك اصلا وعلى حفظ النسبة اي كون قوة النصف نصف
 قوة الكل وهو ايضا ممنوع لجواز تفاوت القوة في اجزاء الجسم
 فلا يكون انقسامها على نسبتها نفسا الجسم وبعد توجه المتنوع
 المذكورة عليه ينقض بالقلبية اي بالحركات الفلكية فانها
 مستندة الى قوى جنسية تتجاليته في الاقلوك مع عدم تناسلها
 عندهم والدور وهو ان يكون شيان كل منهما علة للآخر بواسطة
 او دونها ممنوع ولا تقدم الشيء على علة المتقدمة عليه فيلزم تقدما
 على نفسه بمرتين عند عدم الواسطة وبأكثر عند الواسطة و
 اعترض بان معنى التقديم بالعلية ان كان نفس العلية كان قولك
 لزم تقدم الشيء على علة جارية مجرى قولك لزم علة الشيء لعلة
 فتمت بطاونه لان عين المتنازع فيه وان كان امر اخر فالويلين
 تصوير ثم اثباته بالدليل والحجج بان تقدم العلة ضروري

فأجابه

فالحاجة الى اثباته بالدليل والحجج البينة ومن ثمة اي من اجل ان
 بثبوت التقديم للعلة على المعلول بالضرورة صح قولنا كانت
 العلة فكان المعلول بأوجه كمن لا يصح قولنا كان المعلول
 فكانت العلة وكذا للتسلسل وهو ان يستند الممكن في وجوده
 الى علت مؤثرة فيه وتستند تلك العلة المؤثرة الى علة اخرى
 مؤثرة فيها وهم جاز الى غير النهاية ممنوع اذ لكل اى
 كل السلسلة المشتملة على تلك الممكنات التي لا تنتهي علة لا
 فتقاربه الى كل جزء من اجزائه التي كلها ممكنة والمحتاج الى
 الممكن اولى بان يكون ممكنا ولا بد ان توجد تلك العلة جزءا
 من السلسلة قطعا اذ لو وقع جميع الاجزاء بغيرها كان المجموع
 ايضا واقعا بغيرها فلم تكن علة واذا وجدت جزءا فالويل يكون
 مستندا الى علة داخلية في التسلسلة وهو خلاف المفروض
 واذا انطبق جملتين احدهما من معلول مفروض الى غير النهاية والاخرى
 من ماقبله بمتناه الى غير النهاية بحيث يكون الاول بمتناه من
 احدهما بازاء الاول من الاخرى فيكون الثاني بازاء الثاني وهم
 جاز فان كان بازاء كل واحد من الزائدين واحد من الناقصة قالنا
قصة كالزائدين هذا خلف او وجدت الزائدين جزءا لا يوجد
 بازائه من الناقصة شيء ينقطع الناقصة فتكون قصة متناهية
 والزائدين لا تزيد عليها الا بمتناه والزائد على المتناهي بمتناه متناه
 فتقطع هذا خلف واعلم ان برهان التطبيق انما يجري في سلسلة
 قد ضبطها وجودا مافاسواء كان بينهما ترتيب طبيعي كالعلل
 والمعلولات او وضعي كالابعاد او لم يكن بينهما ترتيب كا
 النفوس الناطقة المفارقة واماعل التعاقب كالحركة الفلكية

منها مجرد مراتب الاعداد فانها وهمة مخضنة فلا يكون ذهابها
 في التطبيق الا بالاعتبار الوهم لكنه عاجز عن ما لوحظت تلك الامور
 الوهمية التي لا تتأهل فيقطع تلك الامور بالانقطاع الوهم
 عن تطبيقها فالواجب ان يرد في شرط الحكماء في جزان برهان
 التطبيق وجود اجزاء في اجزاء ما لا يتأهل فيخرج من مراتب الاعداد
مع اخرج المعذات كالحركات الفلكية مرتبة خارج نحو النقط
 الساطقة المفارقة وانت تعلم ان الدليل يعني برهان التطبيق
 عام لقيامه في كل ما ضبطه وجود فتخصيص الملول ببعض ذلك
 المضبوط اعتراف بخلاف المدلول عن الدليل في البعض الاخر وان
 يوجب بطلان الدليل لكونه متفوضا وايضا لو تسلسلت
 العلل الى غير النهاية لكان ما بيننا اي بين المعلول المعين
 وبين كل حلة من العلل الواقعة في السلسلة متناه لانه محصور
 بين حاضرين وهما هذا المعلول وتلك العلة فكذلك كل متناه
 لانه لا يزيد على الواقع بين هذا المعلول وبين حلة ما من تلك
 العلل الا باثنين وما لا يزيد على المتناهي الا باثنين فهو متناه
 وايضا لو تسلسلت العلل الى غير النهاية يزيد عدد المعلول على
 عدد العلة بواحد فان كل جزء من السلسلة علة ومعلول والاخير
 منها معلول وليس بعلة مع تضاييقهما اي تضاييف العلية والمعلولية
 تضاييفا حقيقيا ومن لوازم المتضاييقان التحقيق انه اذا وجد
 احدهما وجد الآخر قطعا فلا بد ان يوجد بازاء كل واحد من
 احدهما واحدا من الامر فيكونان متساوين في العدد ضرورة
 ايضا لو تسلسلت العلل الى غير النهاية فلا استناد اي استناد
 جميع الممكنات الى الواجب بقطع السلسلة وهذا الوجه

انما

انما يتم اذا ثبت لواجب غيره اي بغير بطلان التسلسل والاكتم
 الدور والشرط اي شرط المؤثر فما توقف عليه ثانيا المؤثر
 واجزاء اي جزء المؤثر فما توقف عليه ذاته اي ذات المؤثر وعدم
 المانع ليس بما يتوقف عليه الثابت حتى يشارك الشرط في ذلك
 بل هو كاشف عن وجودي اي عن شرط وجودي كالباب
 للدخول والعموم سقوط السقف فان عدمها كاشف عن فضاءه
 فوام يمكن النفوذ فيه بالدخول والسقوط وقال مثبتوا الاحوال
 العلة صفة قديمة كعلم الواجب تعالى او حادثة كعلم الواحد
 منا وخرج الجوهر فانه لا يكون علة للحال توجب اي تستلزم
 استلزاما عقليا لمحتاجها حكما كالعالمية وقيل توجب العلة
 حكما لغيره اي لغير محتاجها كتابع الحيوة وهي ما يشترط وهي
 ما يشترط في قيامه بمجمل الحيوة كالعلم والقدرة والارادة فانها
 اذا قامت بجزء من الحيوان توجب لمجموعه حكما حكما عالما قادرا
 امرها بخلاف ما لا يشترط في قيامه بمجمل الحيوة كالسوء فانه
 اذا قام بجزء من المحل لا يوجب حكمه لمجموعه لاهي اي لا توجب الحيوت
 حكما لمجموع محتاجها اذا قامت بجزء منه عدد تحقيقه لانها ليست
 من لوازم الحيوة وهي اي العلة وجودية ضرورية لان الكمال في
 الحكم النبوة والعدم المنحصر لا يكون موجبا قطعا للزوم العلم
 والجهل لولم تكن وجودية كما زعم بعضهم حيث قال لوجاز العلية
 بعلة معدوم لزم الجاهلية بجهل معدوم اذ لاخرية لاحد على الاخر
 فاذا احدهما من محله كان صلا لوجاهل معناه اذا العدم غير ما ينفي
 فان ادعى انه يجوز ان يتصف محل صفة عدمية ويكون ذلك
 موجبا لحكم بثبوت في ذلك المحل لا انه يجوز سلب صفة عن محل

ويكون ذلك السلب موجبا له حكم تلك الصفة فانه ظاهر البطلان
 وما ذكره من هذا القليل والعقلية التي كالوصف فيها دون
 العلة الشرعية مطردة يستلزم وجودها وجود المعلول
 بالشرط فانما متى علمنا قيام العلم بمحل علمنا كونه دائما بلا توقف
 على العلم بشئ اخر اذ لا فان قيل اقتضاء العلم العالمية مشروط
 بقيام العلم بالمحل ومشروط بالحيثوم وبانتفاء اشداده قلنا
 هذه شروط وجوده لا شروط تأثيره والكلام في شروط
 في شروط تأثيره منعكسة يستلزم عدمها عدم حكمها **وهي**
 اي البطلان والمنعكس عن من العلة لانفرادها عن المعلول
 والمتضايفين وقال بعضهم اي بعض القائلين بالحال وهم المعتزلة
 العلة العقلية قد لا تنعكس اي لا يستلزم عدمها عدم حكمها
 كمال الغائب فانه له عالمية وقادريته بالعلم وقدرته وتباين زمان
 اي العلة والمعلول **وحده** فلا توجب العلة الواحدة حكيم ولا
 يثبت الحكم الواحد بعلمين وتعدا هذا لازم لتلازمها **وحده**
 اذ لو تلازمها تعدد بان جاز تعدد احد فاما مع **وحده** الاخر
 لم يتلازم **وحده** والفرق بين العلة والشروط على رأي مبتدئ الاحول
 من وجوده الا قول ان الشرط قد يكون شرطا لصفة اي لعلته كما
 يحق فانها شرط للعلم بخلاف العلة فانها لا تكون علة لعلته والا
 تكون علة للحكم **والثاني** انه قد يكون محال للحكم من حيث يتوقف
 وجوده عليه بخلاف العلة فانها لا تكون محال للحكم لان المحل
 لا يكون مؤثرا في الحكم بل المؤثر فيه صفة ذلك المحل التي هي العلة
 والثالث انه لا يطرده فيوجد ولا يوجد معه المشروط كالحيثوم
 للعلم بخلاف العلة كما تقدم والرابع انه يكون خارجا عن المعلول

ولا

ولا يكون جزء بخلاف العلة فانها قد تكون جزءا من المعلول
 كالصور والخامس انه قد يكون عديميا كاستفناء اضداد العلم
 بالنسبة الى وجوده بخلاف العلة فانها لا تكون الا وجودية **كما**
 والسادس انه قد يكون متعاكسا مع مشروط بان يكون كل منها
 شرطا لا ونحرك قيام كل من اللذين المتساويين بالآخرى فان
 قيام كل منهما ممتنع بدون قيام الاخرى ومثل ذلك يستلزم دورية
 ولا استحالة فيه وانما المستحيل دورا لتقدم بخلاف العلة
 فانها لا تكون معلولا للمعلولها الا ان يشترط التقدم اي تقدم
 الشرط على مشروط كالحيثوم للعلم فانه لا يتعاكس حينئذ للزوم
 دورا لتقدم ولما فرغ من مباحث الامور العامة شرع في مباحث
 حث الاعراض وقدم على ذلك تقسيم الصفة التي هي علم من العرض
 فقال الصفة **التيوتية** وهي ما لا يكون السلب معتبرا في مفهومه
 واحترز به عن السلبية اذ لا يجري فيها التقسيم
 المذكور نفسية وهي التي تدل على الذات دون معزاة عليها
 ككونها جوهر او موجودا او ذاتا او شئنا وقد يقال هي
 ما لا يحتاج وصف الذات به الى تعقل امر زائد عليها وما ل
 العبادتين واحد ومعنوية وهي التي تدل على معنى زائد على الذات
 كالتحيز وهو المحصول في المكان فانه صفة زائدة على ذات
 الجوهر والحدوث وهو مسبوق به الوجود بالعدم وهو ايضا
 زائد على ذات الحادث وقبول الاعراض فان كونه قابلا لغيره
 انما يعقل بالقياس الى ذلك الغير وقال القاضي وابتاع بناء
 على الحال الصفة النفسية فما لا يصح توهم ارتفاعه عن الذات
 مع بقائها ككون الجوهر جوهر او ذاتا او شئنا ومتحيزا وخارفا

انما
 من الصفة

وقايل لا عرض فانها احوال زائدة على ذات الجوهر عندهم ولا
يمكن تصور انتفاءها مع بقاء ذات الجوهر والمعنوية تقا
بها وهؤلاء قد قسموا المعنوية الى معلقة كاللعلية وغير معلقة
العلم ومنكر الاحوال من انكر الصفات المعلقة وقال لا معنى
لكونه عالما شئ فيام العلم بذاته وعند المعتزلة تنقسم الصفة
التيوتية الى نفسية وهي عند الجبائي واتباعه صفة للشئ
مقومة له بمعنى انها مأخوذة من تمام ماهيته ولذلك يقال
لها اخص وصف الشئ بخلاف المأخوذة من الجنس فانها اعم
منه مفهوما وصدقا والمأخوذة من الفصل القريب فانها اعم
مفهوما وان كانت وان كانت مساوية له من حيث الصدق
فعلى هذا لا يجمع في الشئ صفتا نفس فليس للونية وقابضية البصر
صفتا نفس للسواء بل له صفة نفسية واحدة هي السوادية
وقيل اي قال اكثر المعتزلة هي صفة للشئ لازمة له فلذلك يجوز
واجتماع صفتي نفس في ذات واحدة لان الصفات اللازمة
لشئ واحد متعدد ككون السواد سوادا ولونا وشيئا وعرضا
وكون الله تعالى عالما قادرا او الى معنوية وهي صفة للشئ
معلقة بمعنى زائد على ذات الموصوف كعالميتها بخلاف عالمية
تعالى فانها غير معلقة عندهم لفهم الصفا وقيل صفة
لشئ جائزة اي ثبوتها لموصوفها غير لازم والى ما اى الى
الصفة حاصلة بالفاعل وهي الحدوث والى التابعية الى
الحدوث وجوبا كالتميز وقبول الاعراض للجوهر وكما الحلول
في الموضوع والتضاد لا عرض فانها صفات واجبة لموصول
لموصوفها عند حدوثه والتابعية للحدوث امكانا اي غير واجبة

الحصول

الموصول لموصوفها عند حدوثه والتابعية للحدوث وهي حينئذ اما
ان تكون حاصلة بالازادة ككون فعلنا طاعة ومعصية فان الفعل
قد يوجد غير متصف بشئ من ذلك اذ لم يكن هنا قصد وارادة
واما ان تكون حاصلة دونها ككون العلم ضروريا فانه صفة تابعة
لحدوث العلم ليست واجبة له لا امكان تفاوتا العلم بالنظر
والضرورة بالنسبة الى الاشخاص وليست ايضا تابعة للقصد
والازادة والعرض موجود خارج عن الازدحام والسلوب قائم بالجوهر
خارج بالجوهر وصفات الواجب تعالى وقد يختص العرض بالحق
وهو الحق وما يتبعها من الادراكات بالعقل والحس الظاهر
او الباطن وغيرها اي غير الادراكات كالقدرة والارادة
والكرامة والشهقة ~~اي غير الادراكات~~ والنفرة ولا يختص به
الاكوان المنحص في الحركة والسكون والاجتماع والافتراق والمدركات
بأحد الحواس الخمس كالاصوات والالوان والروائح والطعوم والحركة
واخواتها وانواعها اي انواع العرض المنحص بالحق وغير المنحص
به متناهية بمعنى ان عدد الانواع العرضية الموجودة متناهية
عليه الاستقراء وبرهان التطبيق وفي الامكان اي امكان وجود
اعراض نوعية متفاوتة لا عرض المعروفة الى غير النهاية وان لم
يخرج منها الى الوجود كما هو متناه خارقا كثر المعتزلة وكثر
من الاشاعرة ~~منع~~ منع لان كل عدد قابل للزيادة والنقصان
قطعا فهو متناه لان ما لا يتناهي لا يكون قابلا له والتطبيق
ايضا والجبائي واتباعه والقاض هنا في اكثر اجوبة جوزه
لان ليس عددا والى من عدد فوجب لا وقتنا هي والحق عند
المحققين التوقف لضعف المأخذين اما الثاني فالون الاعداد

العرض

مختلفة في الحقائق لاختلفت لوزاتها فالأولوية وما
 الأول فالأول والزيادة والمقصود لا تنافي بين التناهي
 كضعيف الواحد والألف فزادت غير متناهية ولا برهان
 التطبيق لا يتم إلا فيما ضبط وجود البرهان لا تنافي في أن
 الأفراد المحركة لنوع واحد من تلك الأنواع غير متناهية وإن لم
 يوجد منها إلا ما هو متناه وقال الحكماء الفرض متصرف في المقولات
 وهي تسع والجواهر كلها مقولة واحدة فصارت المقولات
 التي هي اجناس غالية للموجودات عشر فالقابل لذاته للقسمة
 الوهمية كما يأتى في القابل للنسبة بأن يكون مفهومه معقولا
 بالقياس إلى غيره سبعة أقسام الأول أن د هو هيئة تعرض للجسم
 بسبب الحصول أي حصول الجسم في المكان والثاني متى وهو هيئة
 تعرض للشيء بسبب الحصول في الزمان أو طريقة أي طر في الزمان
 وهو لأن ك الحروف في الآية الحاصلة دفعة كالشاء والطاء
 والثالث الوضع وهو هيئة تعرض للجسم بسبب نسبة الأجزاء
 بعضها إلى بعض بالقرب والبعد والمجازاة والانحراف ونحوها
 وتسبب نسبة الأجزاء إلى الخارج كوقوع بعض الأجزاء في السماء
 مشار وبعضها في الأرض مشار والرابع الملك وهو هيئة حاكمة
 ما يتصل معه كالأفاب والثوب والخاتمة والخامس الإضافية
 وهي النسبة المتكررة أي نسبة تعقل بالقياس إلى نسبة أخرى
 معقولة أيضا بالقياس إلى الأول كالابوة فالهنا تعقل بالقياس
 إلى البنوة والبنوة تعقل بالقياس إليها والسادس أن يفعل وهو
 التأثير كالاستنارة والسابع أن يفعل وهو التأثير كالاستنارة
 وغيرهما أي غير ما يقبل القسمة والنسبة وهو كيف ولا ترد

الوحدان

فقد استدلوا بغير ما استدلوا به في إثبات أن
 في نفس الكائن يجب أن يكون له وجود
 في نفس نفسه أن يكون له وجود

الوحدان والنقطة على حصر العرض في المقولات التسع إذا
 وجودها في الخارج فليس عرضين سلطانا ولكن يجوز أن يحد
 الأعراض بأشياء بل الأجسام الغالية وفيها ليس كذلك لكن يورد
 على جعلها المقولات تسعا أنه لم يثبت كونها اجناسا لما
 تحتها فيجوز كونها تحت كل واحد من هذه المقولات حقيقة
 وهو عارض لها سلطانا ولكن لم يثبت كونها اجناسا غالية فيجوز
 كونها تحتها أنواعا حقيقة وينبغي أن يكون كل واحد منها جنسا
 مفردا سلطانا ولكن لم يثبت الحصر فيجوز أن يكون هناك أعمال
 للأعراض مغاير للثلاثة المذكورة ليس العرض جنسا للمقولات
 التسع حتى ينافي كونها اجناسا غالية إذ لا شك في أنها عرض
 أم لا ولذلك يثبت لها العرضية بالبرهان وجلس الشيء مقومه
 فلا يكون ثابتا له بالبرهان واعتراض بأن ذلك فيما إذا كان ذلك
 الشيء متصورا بالكنه وأما إذا كان متصورا بوجه قائم كن أن
 تثبت له يقومات بالبرهان لا يرى أنهم استدلوا على جوهرية
 النفس الناطقة مع زعمهم أن الجوهر جنس لها واعتذر فاعن
 ذلك بأنها متصورة بوجه لا يكتنفها وأورد الجوهر فأنافد
 نشأ فيه أنه جوهرام لا واجب بانه لا يرد الجوهر لأن شكنا
 فيما هو في الواقع جوهرام هو جوهرام عرض لا في حقيقة جوهر
 ثم لا يتكبر وجوده أي العرض لأن كيننا الأصم فانه ذهب إلى أن
 العالم كله جوهر فالحركة والبرودة واللون والضوء
 مشار وليست عندنا أعراضا بل جوهر ولا يجوز وتسامه
 بنفسه الاشرذمه كإلى الهزيل العاروف ومن يتبعه من البصيرين
 فانهم يجوزوا إرادة عرضية تحدث لا في محل وجعلوا البارئ تعالى

والله اعلم بالصواب فانشرنا انفا المان
 الوحدان النقطة على حصر العرض في المقولات التسع إذا
 وجودها في الخارج فليس عرضين سلطانا ولكن يجوز أن يحد
 الأعراض بأشياء بل الأجسام الغالية وفيها ليس كذلك لكن يورد
 على جعلها المقولات تسعا أنه لم يثبت كونها اجناسا لما
 تحتها فيجوز كونها تحت كل واحد من هذه المقولات حقيقة
 وهو عارض لها سلطانا ولكن لم يثبت كونها اجناسا غالية فيجوز
 كونها تحتها أنواعا حقيقة وينبغي أن يكون كل واحد منها جنسا
 مفردا سلطانا ولكن لم يثبت الحصر فيجوز أن يكون هناك أعمال
 للأعراض مغاير للثلاثة المذكورة ليس العرض جنسا للمقولات
 التسع حتى ينافي كونها اجناسا غالية إذ لا شك في أنها عرض
 أم لا ولذلك يثبت لها العرضية بالبرهان وجلس الشيء مقومه
 فلا يكون ثابتا له بالبرهان واعتراض بأن ذلك فيما إذا كان ذلك
 الشيء متصورا بالكنه وأما إذا كان متصورا بوجه قائم كن أن
 تثبت له يقومات بالبرهان لا يرى أنهم استدلوا على جوهرية
 النفس الناطقة مع زعمهم أن الجوهر جنس لها واعتذر فاعن
 ذلك بأنها متصورة بوجه لا يكتنفها وأورد الجوهر فأنافد
 نشأ فيه أنه جوهرام لا واجب بانه لا يرد الجوهر لأن شكنا
 فيما هو في الواقع جوهرام هو جوهرام عرض لا في حقيقة جوهر
 ثم لا يتكبر وجوده أي العرض لأن كيننا الأصم فانه ذهب إلى أن
 العالم كله جوهر فالحركة والبرودة واللون والضوء
 مشار وليست عندنا أعراضا بل جوهر ولا يجوز وتسامه
 بنفسه الاشرذمه كإلى الهزيل العاروف ومن يتبعه من البصيرين
 فانهم يجوزوا إرادة عرضية تحدث لا في محل وجعلوا البارئ تعالى

مردينا وما يمت احكامنا فانها الصلوة ولا ينقل العرض
 من محل الى اخر على قياس انتقال الجسم من مكان الى اخر كنه اى الانتقال
 تبع التحيز فالوصف الالى المتحيز وقال الحكم ايضا لا ينقل
 لان شخصه ليس بذاته ولا لوازنها ولا انحصار نوعه في
 شخصه ولا لما يحل فيه والاذار لان حلوله في العرض متوقف على
 شخصه ولا لتفصل لا يكون حاله فيه ولا لثقله لان نسبة الى
 الكل سواء فكونه حلة لشخص هذا الفرد دون غيره ترجيح
 بالوصف فهو محل له فالحاصل في المحل الثاني هوية اخرى واعرض
 بان رايحه التفاهة مثالا فنقل الى المجاور ولعل بان تلك الراجحة
 شخص اخر من الراجحة يحدث في المجاور بفعل المتأخر عنده او بغير
 من العقل فقال عند الحكماء لا يستغاد يحصل من المجاورة ولا
 يقوم العرض بعرض لان لقيام هو التحيز تبع التحيز الموصوف وهذا
 لا يتصور الا اذا كان الموصوف متميزا بالذات لان المتميز يتبعه
 غيره لا يكون متبوعا لثالث اذ ليس كونه متبوعا لذلك لثالث
 اولى من كونه تابعه له والعرض ليس بمتميز بالذات فالوصف به غير
 والوصف اى انتهاء الاعراض المقوم بها على تقدير قيام العرض
 بالعرض الى الجوهر لا امتناع التسلسل وقيام العرض المقوم به
 بنفسه فكل قائم وقيل ان الجواب عن الاول ليس المقام هو
 التحيز تبع القياس هو الاختصاص التام كالتحيز قائم بالجوهر
 وليس متميزا تبع التحيز والا كان مشروطا بنفسه وصفات
 الباري فانها قائمة به ولا تجزأ عن الثاني بان انتهائها الى الجوهر
 لا يوجب قسما كقائه بل قد ترتب وقوع عرض بعرض الى ان ينتهي
 الى الجوهر بالترتيب وجوز ان قيام العرض بالعرض الحكماء كما

السورة

الحال

في قوله تعالى
 لا يملكها
 ولا يملكها
 ولا يملكها
 ولا يملكها

في قوله تعالى
 لا يملكها
 ولا يملكها
 ولا يملكها
 ولا يملكها

السرعة والبطء فانها عرضا قائما بالحركة لانها توصف
 بها فيقال حركة سريعة وحركة بطيئة دون الجسم فان لم
 تلاحظ حركته لم يصح بالضرورة ان يوصف بأنه سريع او بطيء
 والجواب ان هذا لا يحتاج الى ان يوصف بأنها ليست عرضا
 ثابتا بالحركة بل بما لاجل السكك المتخللة وحملها وكذا
 فحاصل البطء ان الجسم ليسكن سكك كثيرة في زمان قطعه
 لمسافة واحدة السورة ان يسكن سكك قليلة بالقياس الى سكك
 البطء ولانها انما يندى للمعينين من صفات الجسم المتحرك دون
 الحركة وعندهم الحركة السريعة والحركة البطيئة مختلفان
 بالذات والحقيقة وليس ثمة امر موجود الا بالحركة المخصوصة التي هي
 نوع من تلك الانواع المختلفة الحقائق واما السرعة والبطء
 فمن الامور النسبية التي لا وجود فيها في الخارج قائم اذا عرفت
 المختلفة بالحقيقة وليس بعضها الى بعض عرض لها في ذهن السرعة
 والبطء ولذلك اختلف حال الحركة فيها فانها سريعة بالنسبة
 الى الحركة وبطيئة بالنسبة الى اخرى قال الشيخ الاشعري ولا يمتنع
 العرض زمانين لان البقاء عرض فلو بقي العرض لقيام العرض
 بالعرض ومنع كون البقاء عرضا بل هو امر اعتباري ولا يمتنع
 زمانين لا متع زواله في الثالث وفابعد لانه لو زال لم يزل
 بذاته لان ذاته لو اقتصت عدمه لم يوجد ابتداء ولا يزول بصد
 يحدث في محله اذ حدوثه بغير شرطه بزماله اى زوال
 القائم بالمحل ويندر ولا يزول بفعل فاعل مختار او موجب
 اذا فاعل لا بد له من اثر وزوال عدم والعدم في محض لا يصلح اثر
 الفاعل اصلا ولا يزول بسبب انتفاء شرط اذا شرط ما عرض

فيسلسل أو هو مجموع المشروط بقاؤه به أي بالعرض فيدور قبل
 في الجواب يختار أنه يزول بذاته ولا يلزم بذاته ولا يلزم عدم وجوده
 أصلا في الجواز أن يكون اقتضاء ذاته عدمه في زمان مشروطا
 بوجوده في زمان سابق عليه واستحالة ممنوعة ثم هذا منقضي في
 كفي الزمان الثاني بأن يقال لو وجد في الزمان الأول لم يزول في الزمان
 الثاني في ذاته ولا يبعد إلى آخر الدليل فيما هو جوابكم وجوابنا أو
 يختار أنه يزول بحدوث صدق ولا يلزم الدوران لأن حدوثا للصدق
 مع زوال الشيء في الزمان فهو دور ومعية كقيام كل من البنين
 بالآخرى واختار أنه يزول بفعل فاعله بمعنى أن الفاعل يفعل
 عدمه بل بمعنى أنه لا يفعل الفاعل وجوده وهذا لا يحتاج إلى
 اثر صاد من الفاعل أو نقول العدم الذي لا يصلح اثر الفاعل هو
 العدم المستمر واما العدم الحادث فانه اثر له كالوجود الحادث
 أو يختار أنه يزول بزوال شرط ولا يلزم دوره فيسلسل لا يختار
 أن ذلك الشرط عرض وأن ذلك العرض لا يستمر بل يتجدد على التباد
 إلى أن ينتهي إلى ما لا يدل عنه وعنده يزول قال النظام ولا يتبقى
 الأجسام أيضا زمانين لذلك أي لذلك الدليل المذكور انفا وقال
 الكرامية ويريد الدليل ببقاء العالم فالعدم أصلا ومع كونه محلا
 وأنه أي العرض الواحد بالشخص لا يقوم بمجلين ضرورية ولذلك
 بأن السواد القائم بهذا المحل غير السواد القائم بالمحل الآخر فما
 يقيدها لا يحتاج فيه إلى فكر كالجسم الواحد فانه لا يوجد
 واحد في مكانين بالضرورة ويؤيد أن العرض إنما يستلخص بمحل
 فلو قام بمجلين لصاد الواحد بالشخص اثنين وجوزة أي قيام العرض
 بمجلين القدماء أي قدماء الفلاسفة في نحو الجوار من الإضافات

المتشا

المتشابهة فانها تقدم بالطرفين بخلاف المتخالفات كالابوت
 والنبوة فان كل واحد منهما تقوم بطرف والجواب أن لا اتحاد
 في نحو الجوار نوعي لأن جوار هذا الذي يخالف بالشخص بجوار
 ذلك لهذا وان شارككم في الحقيقة النوعية وجوز البتة
 هاشم وتمام العرض بمجلين والتأليف فانه عرض ويقوم بمجلين
 وانما كان عرضا اذ عسر لا تفكالك والجسم الذي بعد انفكاكه
 وانفصال اجزائه بعضها عن بعض له أي للتأليف اذ لولا
 فما صعب الانفكاك بين اجزائه بعضها في المتجاوزات والعدم
 لا يوجب العسر والتأليف صفة موجودة فهو عرض ومنع كون
 عسر الانفكاك للتأليف بل هو للختار الذي الصق باختياره
 بعض تلك الاجزاء ببعض على وجه صعب لان انفكاكها وانما لا يقو
 بمعنى لو قام التأليف بأكثر من جزئين لوجوده أي التأليف دون
 أي لأكثر بمعنى لو قام التأليف الواحد بثلاثة اجزاء مثله التأليف
 بعدم جزء واحد من تلك الثلاثة لان عدم المحل يستلزم عدم الحال
 فيه والتالي باطل لان جزءه من الباقيين بينهما تأليف قطعا لان
 صعوبة الانفكاك بينهما باقية وجوابه ان التأليف الذي بين الجزئين
 غير التأليف الذي بين الثلاثة ثم اكتم متصلا ومنفصلا ويختص
 بقبول القسمة وهما وهي فرض شئ غير شئ ولا يقبلها فعلا وهي
 الفصل والفك كسر أو قطعا لا منفصلا اذ معروض الواحد
 من حيث انه معروض لها لا يكون متصلا واحدا في نفسه بل منفصلا
 بعضها عن بعض فانه يتصور هناك زوال اتصال حقيقي ولا متصلا
 ان يبقى القابل مع المقبول ولا يمكن قابلا له حقيقة ضرورة والك
 المتصل الذي هو المقدار لا يبقى معها أي مع القسمة بالفعل بل يزول

الحكم في هذه المسألة
 انتم تظنون من غير
 غير شئ وشرط القسمة
 انتم تظنون انكم تفسرون

الاشهر

قوله ان السواد القائم بهذا المحل غير السواد القائم بالمحل الآخر فما يقيدها لا يحتاج فيه إلى فكر كالجسم الواحد فانه لا يوجد واحد في مكانين بالضرورة ويؤيد أن العرض إنما يستلخص بمحل فلو قام بمجلين لصاد الواحد بالشخص اثنين وجوزة أي قيام العرض بمجلين القدماء أي قدماء الفلاسفة في نحو الجوار من الإضافات

وقسمه الى قسمين
 اول قسمه الى قسمين
 ثم ح ٢٠

هذا هو المقصود من قوله
 في قوله تعالى
 في قوله تعالى
 في قوله تعالى

هذا هو المقصود من قوله
 في قوله تعالى
 في قوله تعالى
 في قوله تعالى

هذا هو المقصود من قوله
 في قوله تعالى
 في قوله تعالى
 في قوله تعالى



ويحصل مقدار ان آخر ان لم يكن موجودا بالفعل ولا كان في
 متصل واحد متصلا غير متناهية بالفعل فان اعدا لمقدار الماء
 لقبول القسمة بالفعل فان ذلك لا يضرب لان المقدار لا يجب اجتماعه
 مع الاثر كما حركه الى الخبز فانها بعد الجسم المتحرك للسكون فيه ولا تجزأ
 ويختص الكم ايضا بوجود العادل فيه فعلا كما لا بد فانه لو جازبه
 الواحد بالفعل وهو غاد له او وضعا كالمقدار فانه يمكن ان
 يفرض فيه واحد يعد كالذراع ويختص الكم ايضا بوجود المسا
 واة ومقابلها وهما الزيادة والنقصان ومنفصلة اي المنفصل
 من الكم وهو ما لا يكون بين جزئية حد مشترك هو الحد فانك
 اذا اشترت من العشرة الى السادس مثالا انتهت اليه الستة وابتدت
 الاربعة الباقية من السابع لان السادس فلم يكن بين القسمين امر
 مشترك بخلاف المتصل كما سبنا في ومنفصلة اي المتصل من الكم وهو
 فما كان بين جزئية حد مشترك ينقسم الى قسمين احدهما القار وهو
 مجتمع اجزائه المفروضة في الوجود وهو المقدار وهو ما لم يخط
 ان انقسم في جهة واحدة فقط وسطح ان القسم في جهتين او قسم
 تعليم ان انقسم في الجهات الثلاث وكل من بين جزئية حد مشترك
 فان الخط اذا قسمه الى جزئين كانا الحد المشترك بينهما النقطة
 واذا قسم السطح اليهما فالحد المشترك هو الخط واذا قسم الجسم التعليمي
 اليهما فالحد المشترك هو السطح والحدود المشتركة هي تكون مخالفة
 بالنوع لما هي حد فلهذا كان الحد المشترك يجب كونه اذا ضم الى الحد
 القسمين لم يزد بحد او وان فصل عنه لم ينقص شيئا ولولا
 ذلك لكان الحد المشترك جزءا آخر من المقدار المقسوم فيكون
 التقسيم الى قسمين تقسيما الى ثلاثة والتقسيم الى ثلاثة تقسيما الى خمسة

وهكذا

وهكذا فان النقطة ليست جزءا من الخط بل هي عرض فيه وكذا الخط
 بالقياس الى السطح والسطح بالقياس الى الجسم التعليمي وثانيهما
 عزة اي غير القار وهو ما لا يجمع اجزائه المفروضة في الوجود
 وهو الزمان فالان مشترك بين قسمي الماضي والمستقبل على نحو
 اشتراك النقطة بين قسمي الخط ويقال الطول للامتداد الواحد
 مطلقا من غير ان يعتبر معه قيد وهذا المعنى قيل كل خط في
 نفسه طويلا هو في نفسه بعد وامتداد ويقال ايضا للامتداد
 ذاك طول من الامتدادين المتقاطعين في السطح على قوائم ويقال
 ايضا للامتداد المفروض اولا وهو واحد لا يعباد الجسمية
 ويقال العرض للسطح وهذا المعنى قيل كل سطح في نفسه
 عرض ويقال ايضا للامتداد الاقصى من الامتدادين المتقاطعين
 طعين في السطح على قوائم ويقال ايضا للامتداد الثاني اي
 المفروض ثانيا المقاطع للمفروض اولا على قوائم وهو ثاني في
 الابعاد الجسمية ويقال العمق لثالث اي الامتداد المفروض ثالثا
 المقاطع الاولين على قوائم وهو ثالث الابعاد الجسمية وثالثا ايضا
 على الثخن وهو حشو ما بين السطوح اعني الجسم التعليمي الذي يحصره
 سطح واحد او سطوحان او سطوح بلا قيد زائد وهذا المعنى قيل
 كل جسم في نفسه عمق ويقال ايضا على النازل ثمة اي من الثخن وحيد
 فالصاعد من الثخن يقال سماك وهذا لا اعتبارا عمتا وليس وسماك
 المسارة ويقال الطول والعرض والعمق لثلاثة اخر فيقال الطول
 للامتداد الاخذ من مركز العالم الى المحيط وثالثا لانسان
 الى قومه ومن راس ذوات والقوائم الاربعة الى شماله فعاينه اربعة
 ويقال العمق للامتداد الاخذ من صدور الانسان الى ظهره ومن

ظهرت ذات الاربع الى الارض فغاينه ايضا اربعة وهي هذه
 المعاني المذكورة للظول والعرض والعمق كما هي حرة كالطول
 بمعنى الامتداد الواحد الذي هو الخط والعرض بمعنى السطح والعمق
 بمعنى الثخن الذي هو الجسم التام او كميته مأخوذة مع اضافة
 واحد الى آخرها كالمفروض ثانيا او لا او ثالثا فان كون
 الامتداد مفروضا ثانيا اضافة له المفروض اولا وبالعكس
 وكونه مفروضا ثالثا اضافة له المجموع الاقل كما ان مجموعها
 ايضا اضافة اليه او مأخوذة مع اكثر من اضافة واحدة
 كالاطول فانه اطول بالقياس الى طويل معين الى قصير
 وما فرغ من الكم بالذات رضوا صفة وافساده شرع في الكم بالعرض
 فقال **والكم بالعرض هو محله اي محل الكم بالذات** كالجسم
 الطبيعي اما بحسب المقدار الحال فيه وهو ظاهر واما بحسب
 العدد اذا كان الجسم متعددا او هو الحال في احدهما اي الكم بالذات
 ومحله فالحال في الكم بالذات كالصنعة القائمة بالسطح والحال
 في محل الكم بالذات كالسواد فانه مع المقدار محلهما الجسم
 كان السواد مع الكم المنفصل في محل واحد وهو معتقلا اي
 متعلق الكم بالذات كما يقال هذه القوق متناهية او غير متناهية
 هي باعتبار اتارها في الشدة او المدة او العت كما تقدم
 في مباحث العلة وقد يجمع ثمان من هذه الاربعة في شئ واحد
 كما في الحركة فانها منطوق على المسافة والزمان اللذين هما كم
 بالذات ولا نطبا في مجرى مجرى الحمول فكما ان محلها في الحالة
 فيها وتقوم مع المقدار بالجسم المتحرك ويعرض منفصلة متصلة
 القار وغير القار كما اذا قسمنا الحبل بالاذرع والزمان بالساعات

غات وانكر المتكلمون وجود الوحدة في الذهن لانهم لا يقولون
 بالوجود الذهني وفي الخارج ايضا للزوم التسلسل على تقدير وجودها فيه
 اذ يلزم على ذلك التقدير ان يكون لها وحدة لان كل
 موجود موصوف بأنه واحد وينقل الكاوم اليها وهو خا
 واجاب الحكماء بان وحدة الوحدة نفسها فلا تسلسل ولا انها على
 ذلك التقدير جاز ان تقوم بما ينقسم كالجسم الواحد حينئذ قامت
 بجزء منه كان هو الواحد دون الكل والمقدار خاوم وان لم
 تهم بشئ من اجزائه لم تكن صفة له وهو ايضا باطل وان قامت
 تمامها بكل جزء قام الواحد الشخص بالكثير وهو بداهي
 البطاؤون وان قام كل جزء منها بجزء منه لزم الا تقسم فيها
 وهو ضروري البطاؤون فوجب ان تكون امر اعتباريا
 فكذا العدد امر اعتباري لتركيبه منها واجيب بان القسمة غير
 حاصلة لجواز ان يكون حلولها في الجسم غير متساوية في محمول النقطة
 في الخط والاضافة في محلها عند القائل بوجودها
 وخيل لا يلزم من انقسام المحل انقسامها وقد يستدل على عتية
 الكثرة من غير استعانة بعدمية الوحدة فيقال ليت الكثرة موجودة
 في الخارج اذ لو كانت مودة فيه فاما ان تقوم بذاتها او بغيرها
 لكثرة وكلاهما ظاهر البطاؤون او بالكثير حينئذ اما ان تقوم
 به من حيث انه كثير ولا يخلو اما ان تقوم تمامها بكل واحد من
 الكثير ويلزم منه قيام الواحد الشخصي بالكثير وهو محال
 او تقوم به على سبيل التوزيع بان يقوم من الاثنينية مثالا لهذا الواحد
 وشئ بداهة ويلزم منه ان لا تكون الاثنينية صفة واحدة
 وحدة شخصية كما او علموه او تقوم بالكثير من حيث عرض امر

ضاربه فاحدا ونقل الكواكب اليه ويلزم تسلسل فوجبات
تكون اعتبارية وانكروا ايضا بثبوت المقدار الذي هو امر
متصل في حد ذاته بحال في الجسم صارا واذ هو وجود المقدار
فرع في تركيب الجسم من اجزاء الذي لا يتجزى اذ على تركيبه
منه لا يوجد اتصال بين الاجزاء بل هي منفصلة بالحقيقة الا انه
لا يحسن بانفصالها الصغر المفاصل التي تماسست الاجزاء عليها
واذا كان كذلك فكيف يسمي ان في الجسم امر متصلا في حد ذاته هو
عرض حال فيه وان بين اجزائه التي تقرض فيه حوا مشتركا كقوله
اي المقدار على الجسم فانه ايضا فرع في الجزاء وايضا احاد الحكماء
احتجوا على وجوه المقدار في الخارج بان الجسم الواحد لا يسمع
تتوارد عليه مقادير مختلفة فتارة يجعل طوله بشئ وعرضه
ذراعا وتارة بعكس ذلك وتارة مدورا وتارة مكعبا بغير
جسميته المخصوصة وهذا التوارد ينفذ وجود المقدار في
الزائل والمبتدئ ليسا محض العدم بل هما موجودان زال احدهما
وحدا الاخر وجوابه ان مبتدئ الجزاء لا يستلزم حدوث شئ لم يكن
وعدم شئ كان بل يقول ما كان من الاجزاء في الطول انتقل الى
العرض وبالعكس وكوجود التخلخل والتكاثف في الجسم فانها
ايضا فرع في الجزاء وبما ان الحكماء احتجوا على وجود المقدار
في الخارج بان الجسم يتخلخل يتخلل حقيقة وهو ان يزداد
حجمه من غير انضمام شئ اخر اليه ومن غير ان يقع بين اجزائه
خلاا كالماء اذا سخن لتخينا شديدا ويتكاثف تكاثفا حقيقيا
وهو ان يتقض حجمه من غير ان يزول عنه شئ من اجزائه ويزل خلاا
كان فيما بينهما وحقيقة المخصوصة باقية في حالين والمميز القابل

المقدار فرع في تركيب الجسم
الذي لا يتجزى اذ على تركيبه
منه لا يوجد اتصال بين الاجزاء

للصغر الكبر اذ على حقيقة اذ لو كان عينها وجزؤها تغيرت
تغيره وجودي لما عرفت من ان المبتدئ الزائل والمبتدئ لا
يكون عدما محضا والجواب ان قبول الجسم لهما فرع وجود
الهيولى وقبولها للمقادير المختلفة واثباتها فرع في الجزاء
وانكروا ايضا وجود الزمان في الخارج للزوم التسلسل في تقدير
وجوده فيه لانه على هذا التقدير افسس متقدما على يومه تقديرا ليس
بالعلة والطبع والشرى والترتبة لان المتقدم هذا لوجوده
بجامع المتأخر في الوجود وليس لافس مما يمكن اجتماعهم اليوم
فهو الزمان فيكون للزمان زمان ويعود الكا اذ في ذلك
الزمان ويلزم وجود ازمته غير متناهية منطبق بعضها
على بعض وهو محال ومع كونه محال لا يستلزم محاله لوجوده
ان افسس جميع تلك الازمنة متقدما على يورها بالزمان فيلزم كون
ذلك الجميع في زمان خارج عنه لان ظرف الشئ لا يكون جزؤه
ويلزم ان يكون داخل في الجميع لانه زمان من الازمنة المتطابقة
فهو داخل وخارج معا هذا خلف واجيب بان يتقدم تقدم اجزاء
الزمان بعضها على بعض ليس بزمان اخر بالذات وتقدم غيرها
بواسطة اولها لزام الجزاء الذي لا يتجزى واجتماع اجزائه في الزمان
موجودا اصلا لانه منقسم في الماضي والحاضر والمستقبل و
الماضي كان حاضرا والمستقبل سيصير حاضرا فلو كان الحاضر
غير موجود كان الماضي والمستقبل كذلك فلا وجود للزمان في
خلاف المفروض فثبت ان الحاضر موجود ثم نقول انه غير منقسم
والا فاجزاء اما معا فتجتمع اجزاء الزمان هذا خلف واما
مترتبة فلا يكون الحاضر كله حاضرا هذا خلف فثبت انه غير منقسم

مسألة

منقسم والا فاجزاءه اما مغا فكذا الجزء الثاني وما بعد
 اذا من جزء الا هو خاص حينما يتركب الزمان من اثنان متتاليين
 والمفروض انه موجود فتكون الحركة مركبة من اجزائه لا يتجزى
 لانه من عوارضها وينطبق عليها وكذلك الجسم لانها من عوارضه
 ومنطبقه عليه وانتم لا تقولون به واستدل الحكماء على وجوده
 بان الحركة يلحقها تفاوت بالزبداء والنقصان
 وذلك التفاوت لا يجوز ان يكون للمسافة حصوله
 مع اتحادها كما اذا قطع سريع وبطي مسافة واحدة
 فان حركتهما متساويتان في مسيرهما وقطعا مع تساويهما في المسافة
 ولا ينتفاء مع تفاوتهما كما اذا اتحد سريع وبطي في اخذ
 والقطع فان حركتهما متحدتان في اخرتهما وقطعا مع تفاوتهما
 في المسافة ولا يجوز ايضا ان يكون ذلك التفاوت لاجل البطء
 والسرعة لا اتحاد ذلك الامر الممتد الذي يقع به التفاوت مع الاختلاف
 فيها كما مثال الثاني ولا خلاف مع الاتحاد فيها كما اذا ابتداء
 حركتان متساويتان في السرعة معا وانقطعت احدهما قبل
 الاخرى فثبت ان في الحركة شيئا موجودا يقبل التفاوت لذاته
 وهو الزمان واستدلوا ايضا على وجوده بان الابد متقدم
 على الابن لا يمكن تقدم الابد ليس نفس جوهر الابد فقط
 لان التقدم ايضا في دون جوهر الابد ولما هو جوهر الابد
 ما خوراه مع عدمه لا بل لان الابد يعتبر مع عدم الازخوالا
 ولا تقدم الابد عليه بهذا الاعتبار بل التقدم امر زائد ليس يدعى
 محلا موجودا وهو الزمان وكلاهما مردود لان التفاوت والتقدم
 اعتبارا بان لعروضهما للعدم فان ما بين يوم الطوفان ومحمد صلى

الله عليه وسلم اكثر مما بين بعثة موسى وبعثة محمد بنينا صلى الله
 عليه وسلم وكذا عدم الحوادث متقدم على وجوده واختلفوا
 في حقيقة الزمان فقبل هو جوهر مجرد ولا يقبل العدم لذاته
 والا بان قبل العدم فبعد اي فعدمه بعد الزمان لانها بعد
 لا يجمع فيها البعد قبل فمع عدم الزمان زمان هذا خلف
 ولا تعرض بان هذا الدليل لا ينفي عدمه اي الزمان ابتداء لان العدم
 بعد الوجود اخص من العدم مطلقا فلا يلزم من امتناعه امتناع
 كان العدم المطلق له فرد اخر هو العدم المستمر الذي ليس مسبقا
 بالوجود ولا سابقا عليه وهذا الفرد منه ليس بمنعنا على الزمان
 فهو يكون واجب الوجود لذاته وبان ينقض تناقض اجزائه اي
 الزمان بعضها عن بعض فيلزم ان يكون لها زمان واجب بان
 تناقض الزمان بذاته لان زمانا واعترض ايضا بان التناقض لا يبرهن
 للعدم والاما ممكن ان يكون الزمان ثبوت التقدم والتأخر
 وقيل هو الفلك الاعظم لاحاطة بالكل اي كل الاجسام
 المتحركة المحتاجة الى مقارن الزمان كما ان الزمان محيط بها
 وقيل هو حركة اي حركة الفلك الاعظم لانه اي الزمان غير فار كما
 ان الحركة غير قارة وهما اي دليلان هذين القولين قياسان في كل
 منهما مقدمتان موجبتان كالتنازع والشكك الثاني فالجواب
 لان شرط انتاج اختلاف مقدمته كفا وقال ارسطو هو مقدمته
 اي مقدار حركة الفلك الاعظم فانه اي الزمان للتفاوت الواقع
 فيه بالزيادة والنقصان ولا امتناع الجزء الذي لا يتجزى متصل
 فهو مقدار ولانه غير قارة فهو مقدار للحركة واذ لا ينقطع فهو مقدار
 المستديم لان الحركة المستقيمة تنقطع للتناهي الابعاد فلا يجوز

في ههنا على استقامتها الى غير النهاية ولو جوب بمكون بين كل
 حركتين متخالفتين في جهة صادرتين من متحرك واحد فالواجب
 ايضا دوامها باللفظ في المتحرك عن جهتها الى جهة اخرى واذ فقد
 الكل فهو مقدار السرعة اي سرعة الحركة هي حركة الفلك الاعظم
 كون السرعة زمانه اقل والاقل يقدر الاكثر وعندنا هو مجرد
 معلوم يقدر به متجدد منهم وقد يتعكس التقدير بين المتجددات
 بحسب ما هو معلوم للمخاطب فاذا قيل متى جاء زيد يقال عند طلوع
 الشمس ان كان السائل عالما بطلوع الشمس غير عال بمجي زيدا
 وبالعكس والمكان موجود ضرورة وللتبعية على الضرورة
 قال والاشارة الحسية اليه هنا وهناك ولو جوب التفاوت
 فيه بالزيادة والنقصا والتقدير فان كان النصف نصف
 مكان الكل ولا يتصور شيء من ذلك للعدم المحض واذا كانت
 ضرورية كما كان التشكيك فيه بان لو وجد فاما متخير فله كان
 ويسلسل احواله في المتخير فذلك المتخير اما الجسم الذي هو
 متمكن فيه فيكون المكان في الجسم لا الجسم في المكان وينتقل
 المكان بانتقاله او جسم غيره وكلاهما باطل لان حلول الجسم في مكانه
 اما بالمدخله فيلزم تداخل الجسمين واما بالمماسه وكل جسم
 ممكن فيسلسل واما لا متخير ولا خال فيه فان اشارة اليه
 اولا يمكن حصول الجسم فيه وكلاهما باطل سفسطة لا يستحق الجواب
 لان بطلونه معلوم يقيناً وان لم يكن الخلل فيه معينا كما في النقوض
 الاجمالية ولئن تبرعنا بالخلل تحت انه عرض خال في جسم اخر متعلق
 باطرافه دون غماقه وهو السطح ولا يلزم التسلسل الاجسام لعدم
 تنافها لجواز انتهابها الى الجسم لا مكانه بل اوضع كاسيات

مستحيل

ط
بالجمل

خارج

خارج خبر بعد خبر للمكان عن الممكن اذ لا يتقل المكان مع
 اي الممكن وقوله المكان هو الهيولى اذ الهيولى يقتل تعاقب
 الاجسام والممكن كذلك والمكان هو الصورة لانها اي الصورة
 اول محدد ومقدر للشيء وخاولة والمكان كذلك ضعيف لجواز اشتراك
 المتباينين في لازم قال ارسطو المكان هو السطح الباطن للجو اي فاع
 البعيد اذ لا يخرج عنها واذا كان البعيد فاقرب فالحركة اذ نيته اذ
 قبلها لا تنتقل من مكان الى اخر فله مكان آخر ويسلسل مع بطاوة
 بوجه اخر اذ لكل اي كل الامكنة مكان لقبولها الحركة الاينية
 خارج عنها لانه ظرف لها اذا دخل فيها لانه احد حدها فيكون
 داخلا وخارجا معا هذا خلف واذا لم يقبل الحركة هكذا الجسم لا يقبلها
 لما فيه من البعد هذا خلف واذا يتداخل البعدان على تقدير كون
 المكان هو البعد لان للجسم ايضا بعدا لا فيه فاذا حصل الجسم
 في المكان فقد بعد الجسم في البعد الذي هو المكان ويجمع المتفاوت
 ويتفرع على كون المكان سطحيا انه قد يكون سطحيا واحدا كالطير
 في الهواء فان سطحيا واحدا قائما بالهواء يحيط به وقد يكون اكثر
 من سطح واحد كالحجر الموضوع على الارض فان مكانه سطح مركب
 من سطح الاخر الذي تحته ومن سطح الهواء الذي فوقه وقد
 يتحرك كل الامكنة كالسمكة في الماء البحاري فان السطح المحيط به متحرك
 تبعيته حركة الماء ولما كان حركته بالعرض لا بالذات لم يلزم ان
 يكون للمكان مكان اخر وقد يتحرك بعضها اي بعض كل واحد من
 الامكنة فقط كالحجر الموضوع في الهواء البحاري فان بعض مكانه
 وهو سطح الماء فقط متحرك وقد لا يتحرك اصاله اذ كان الماء
 ساكنا وقد يتحرك الجوى فقط كالطير الواقف في الريح الهابطة

السطح الظاهر للجوى والاي
 المماس للمكان السطح
 وان يمكن

أو يتحرك المحوى فقط كالطائر في الريح الواقعة وقد يقال
 إذا تحرك الطائر تحرك الهواء من قدامه والتمام من خلفه إذ لا يجوز
 الهواء عند اصطحاب السطح فيلزم تحرك الهواء من تحريك
 الطائر فالأولى أن يمثل بكسر يماس محورها مقعرة كغيره
 ومقعرها محدب كغيره ثالثه وتكون المتوسطه متحركة وحدها
 فيكون مثالا لكل واحد من حركتي الحواوي والمحوي وحدها وما
 كالطائر الطائر والريح الهاببة متوافقين ومتخالفين وقال أفلاطون
 المكان بعد نيافته الجسم وينطبق بعده عليه موجود في الخارج
 وإنما كان موجودا للتقدير أي تقدر المكان بالثلث والنصف
 ونحوها ولا شيء من المعدوم بمقتدر وإنما كان بعد إذ لولا
 كونه بعدا بان كان سطحها لو جبان يكون كل جسم مخفوقا بجسم
 امر لوجود كون كل جسم في فتسلسل الأجسام هذا خلف
 وأورد أنه لا يلزم تسلسل الأجسام بل ينتهي إلى جسم لا مكان له
 فإن المحدود للجزء عندنا ليس له مكان بل هو محض وضع فقط فإن حركته
 وضعيته تقتضي تبدل الأوضاع دون الامكنة واجيب بأن حركته
 أي المكان لكل جسم ضروري فإنه مشتمل اليه هنا وهناك ويلزم أيضا
 على كونه السطح حركته الساكن كالطائر الواقعة والريح الهاببة لا يستدل
 الامكنة ويلزم أيضا على كونه السطح أنه قد تفاوت المتمكن
 بالنقصان مع وحدته أي المكان ككسر الماء إذا صب ببعضه
 كان فمائل الماء يجتمع سطحه كما كان مائلا كذلك قبل الصب فقد
 نقص المتمكن والمكان مجال هذا خلف واجيب بأنه إذا صب منه
 البعض فقد نقص قعره من الاستدارة ويلزم أيضا أنه قد زاد المكان
 مع نقصانه أي المتمكن كالجسم إذا حضرنافيه حفر فقد انتقص

ثم
 عكسه وهو ممكن للتقدير
 كالتقدير في متحركه ولا يستبدل
 امكنة ويلزم ايضا

وارداد السطح الحواوي له ولجيب بانه وان انتقص حجمه لكان زادا
 سطحه الظاهر التماسا لكانه نعم يلزم على كونه السطح جميعه ما تقدم
 ويلزم ايضا طلب المعدوم ولا يتقال منه واليه فان السطح قبل
 وصول الجسم إلى مقصده لم يكن موجودا فكيف يصح طلبه ولا يقال
 منه واليه لولا ذلك المذكورة فيما سبق الدالة على كونه البعد فرع
 تماثل البعدين وهو ممنوع فان البعد الذي هو الكا مجرد وبعد الجسم
 فإدى فلو يلزم من عدم قبل الأول الحركة عدم قبول الجسم
 لا تدخل البعدين ولا اجتماع المشلين وقال المنكلمون المكان بعد
 مقروض وهو الخلاء وحقيقته أن يكون الجسم بحيث لا يتماسان
 وليس بينهما فاما تماسهما وهذا تعريف للخلاء المختلف فيه واما الخلاء
 خارج العالم فمتفق عليه والتزاع في التسمية بالبعد فانه عند الحكماء
 عدم محض ثبوتية الوهم ويقدره من عند نفسه ولا يعبر بتقديره
 الذي لا يطاق نفس الأمر فحقه أن لا يستمر بعدا ولا خلاء أيضا وعند
 المتكلمين هو بعد مفهوم كالمفروض فيما بين الأجسام على زيارهم وأنه
 أي الخلاء جائز كفي أي الخلاء الواقع في رفع صفة ملساء عن
 مشاهد فقه وتقريره أنه لا يمنع وجود صفة ملساء والالزام
 عدم اتصال الأجزاء أو ذهاب الزوايا إلى غير النهاية ولا يمنع مما
 شتمها مشاهدا ولا يمكن التماس الأجزاء لا تتجزى وأنتم لا تقولون
 به ولا يمنع دفع أحدهما عن الأخرى دفعة إذ لو ارتفع بعض أحدهما
 دون بعض لزم أن تفكك فإذا فرضنا ارتفعا معا وقع
 الخلاء فيما بين الصفتين ضرورة إذا هوى انما ينتقل اليه من أطراف
 ويمر بالأجزاء بالتدريج ويصل بالآخر إلى الوسط فغندكونه
 على الأطراف يكون الوسط خاليا وإنما يلزم هذا الدليل الحكماء

سمي

لا يجوز والحركة في أن لكنهم لا يجوزونها فيه بل كل حركة عندهم في زمان
 والزمان منقسم الى غير النهاية في زمان ارتفاعها يسلك الهواء من
 طرفها الى الوسط فلا يلزم خلوها لا يقال اذا رفعنا الصفة من
 اللوحة المستقيمة وان كانت آتية كالمماثلة الا انها لا تحصل الا بعد
 الحركة كما ان المماثلة حصلت في ان بعد الحركة وابتداء الحركة
 الموجبة للوحدة المستقيمة او توحيد فيه المماثلة حصلت في ان بعد الحركة
 وابتداء الحركة الموجبة للوحدة المستقيمة او توحيد فيه المماثلة فلا
 توجد اللوحدة المستقيمة الا في ان اخر ولا بد ان يكون بين الاثنين زمان
 ففي ذلك الزمان يتحرك الجسم من الطرفين الى الوسط فلا الزمان وفيه
 انه يلزم عليه ارتفاع المماثلة والوحدة المستقيمة في زمان الحركة وما
 تقتضيان واذ لو لا اي لولا الخلاء لتصادفت الاجسام باسرها
 بحركة بقية لانها بحركتها تنتقل الى مكان اخر والغرض ان
 مملوء بجسم اخر وهو ينتقل من مكانه اذ لا يتداخل جسمان متروكة
 ولا ينتقل الى مكان ولان انتقاله الى مشروط بان انتقال
 الاول عنه لئلا يلزم تداخلهما وانتقاله عنه مشروط بان انتقال
 هذا غير مكانه اليه فيندور فهو ان ينتقل الى مكان جسم اخر والكم
 وفيه كما في الاول ويتسلسل وهذا الدليل انما يلزمهم اي الحكماء
 لو بطل التخلخل والتكاثف لكانت المسافات والافاضات تخلخلها خلفه
 وينكاثق فاقدمه قالوا اي الحكماء لو وجد الخلاء فاذا تحرك
 جسم حركته زائدية او قسرية او طبيعية في خلاء مسافة مائة
 مثلاً وتحرك ذلك الجسم في مسافة مثلاً اي مثل المسافة الاولى
 في المقدار في مائة غليظ القوام كالماء في عشر ساعات مثلاً
 في اخرى فتتحرك ذلك الجسم في مثل تلك المسافة في مائة اخرى

قوامه عشر قوام الماء الاول يكون ساعة ايضا لان تفاوت
 زمان المعاق في الاكثر فذو المعاق والوقت كعدية اي
 كعدم المعاق في الحركة وهو محال لان البداية تشهد بان الحركة
 مع المعاق وان كانت قليلة يكون ابطا وكثير زمانا من الحركة التي
 لا معاوقة معها اصلا ونعما هو في هذا الدليل لو لم تقتض الحركة
 زمانا لكانها بان كان جميع زمان كل حركة بازا المعاق وهو
 باطل لاستلزامه ان تقع الحركة الواقعة في الخلاء في زمان
 بل في ان هذا خلف فالحركة المخصوصة تقتضي لذاتها زمانا
 مخصوصا فاذا كان مقتضى ذاتها في الخلاء ساعة كان مقتضى
 ذاتها في الماء الغليظ ساعة ايضا والتسع بازا المعاق فما قوام
 عشر القوام الغليظ له عشر الساعات التسع وهو تسعة اعشار
 ساعات مع الساعة التي هي مقتضى زيدا الحركة فليس ذو المعاق
 كعدم والعلة ما من حين لا يقيد القطع الحسية الدلالة على
 امتناع الخلاء كالساعات جمع سواقة وهي اضيق الراس في
 اسفله تقية ضيقة فانها اذا ملئت وفتح المدخل خرج الماء واذ اسفل
 الاد وليس ذلك الا لانه لو خرج لزوم الخلاء والزراقات جمع زرافه
 وهي تبسوبة من نحاس يجعل احد شطريها رقيقا وتجويفه ضيقا
 جدا وشطريها الاخر غليظا وتجويفه واسعا ويسوى خشب
 غليظ بحيث يكون غلظه مائل التجويفه الواسع فانها يقيد ما
 يدخل الخشب فيها وتخرج الماء ولو وجد فيها كان لا ينتقل اليه
 بقدر ما يدخل الخشب فلا يخرج عنها وارتفاع اللحم في النجعة بالمص
 وما ذاك الا لانه لو خرج الهواء بالمص لم يرتفع اللحم لزم الخلاء
 وارتفاع الماء في لاسبوبة فانها اذا غمس احد طرفيها في الماء

ومصل الانحرار تقع الماء الى الما ص مع ثقلة وما ذاك الا لان سطح
 الهواء ملازم لسطح الماء ولا متناع الخلاء وانكسار القارورة
 المسدودة الرأس من يجذب الانبوبة الموصولة في القارورة
 على وجه يكون بعضها في داخل القارورة وبعضها خارجا عنها
 منها الى القارورة الى داخل متعلق بان **كس** وبداخلها
 فيها الى الخارج لا يقبل القطع بامتناع الخلاء ويجوز ان يكون ذلك
 الامور الغريبة بسبب آخر لا نعرفه بخصوصه في اشارة مفيدة
 للفظ **ثم الحقايد** اقسام والكيفيات المحسوسة والنفسانية
 والمختصة بالكميات ولا استعدادية وخذ في التاخير في المعدود
 وخص في هذه الاربعة انما هو بالاستقراء ونهم من اراد اثباته
 بالترديد بين النفي والاثبات فذلك وجوها اربعة الاول للرازي
 انه اما ان تختص بالكم او لا والثاني اما محسوس او لا والثالث
 اما استعداد او كمال الوجه الثاني قال ابن سينا ان فعله بالتشبيه
 صدر عنه فاما تشبيهه فمحسوس ولا فان تعلق بالكم فذلك والا
 فيثبته للجسم اما من حيث كونه جسما طبيعيا او نفسانيا الوجه الثالث
 كونه سينا ايضا انه اما ان يتعلق بوجود النفس او لا والثاني اما ان
 يتعلق بالكمية او لا والثاني اما استعداد او فضل الوجه الرابع كونه
 سينا ايضا انه اما ان يفعل بالتشبيه او لا والثاني اما ان يتعلق
 بالاجسام بل بالنفوس او يتعلق والثاني اما من حيث الكيفية او
 الطبيعة واما من الطرق سلك الموردين النفي والاثبات في اثبات
 المحصور والقسم الاخير من كل منها مرسل او مطلق ليشتمل المذكور
 وغيره اذ خاصاها ان الكيفيات كان هو القسم الاول فالاول والثاني
 فالثاني والثالث فالثالث والا فالرابع والمنع عليه ظاهر فلا يصلح

الكمية

الاجم

الاجم ضبط علم بالا استقراء على ان بعض الحواصير فيها نوع خفا
 كتعبير الامام عن الكيفيات النفسانية بالكمال وتعبير ابن سينا عنها
 بما لا يتعلق بالاجسام وعن الاستعدادات بما يحض الجسم من حيث
 الطبيعة وعن المحسوسات بما تكون هوئيتها انها فعل وبعضها
 ليس شاملا للافراد كتعبيره عن المحسوسات بما يكون فعله بطريق
 التشبيه اي جعل الغير شبيهة به كالحجارة تجعل المجاور حارا
 والسواد يلقي بثلج اى مثاله على العين لا كالثقل فان فعله في
 الجسم التحريك لا الثقل قال الامام وهذا تصريح منه بما خرج
 الثقل والخفة من المحسوسات مع تصريحه في موضع آخر من الشفا
 بانها منها وتعبير عن الكيفيات المختصة بالكميات بما يتعلق
 بالجسم من حيث الكمية قال الامام وهذا تضع الكيفية المختصة
 بالاعداد العارضة للجوهر فان هذه الكيفية كالزوجة مثالا
 غير مندرجة في التقسيم لانها غير غارضة لا وحسبام القسمة
 الاول الكيفيات المحسوسة قد بينها لانها اظهرها
 قسم الاربعة فالراسخة منها كصفرة الذهب تسمى انفعاليا
 انفعال الحاسة عنها وعندها اي غير الراسخة كصفرة الوجه
 تسمى انفعالات فانها وان شاركت الاولى في انفعال الحاسة
 عنها لكنها اشتهرت انفعالات والتاثيرات المتحددة الغير القابلة
 فسميت بها للتمييز وهي الكيفيات المحسوسة خمس انواع وخذف
 التاثيرات تقدم الاول المملوسات وهي ايضا خمسة انواع وخذف
 فالحجارة تفرق المختلفة بتصغيرها لالطف ويجمع المتماثلات
 اذ ينضم بالطبع تلك المختلفة بعد تفرقها الى ما يحاشرها الا
 اذا اشتد الالتحام بين اللطيف والكيف ففقد الحرارة ذلك

الكمية المحسوسة

ذلك المركب دونا او تينا او تصعدا ولا تقدر شيئا من ذلك
وهذا لا خلاف فيها هو يتفاوت اللطيف والكثيف
في المركب فان كانا متقاربين في الكمية كما في الذهب افادة الدور
ان للجب اذ بين اللطيف والكثيف بسبب منع الكثيف
اللطيف عن الصعود وزن غلب الكثيف لاحدا كما في الحديد افادة
التلين وان غلب اللطيف جدا كما في النوشاد افادة تصعد اللطيف
وهو يستصحب معه الكثيف لقلته وان غلب الكثيف جدا كما في المطبق
لم يتاثر بالحرارة فلهذا يندوب ولا يلين وكما يقال الحار بما تحس
حرارة بالفعول يقال ايضا الحار ولما يحس بجزارة بعد ثبوته
في البدن وهو الحار بالقوة كالادوية والاشياء بالصور
مخالفة الحرارة الكوكبية الفاضلة من الاجرام السماوية
المضنة والحرارة العزيزية الموجودة في ابدان الحيوانات النبات
في الماهية لا تختلف لوازمها الدال على اختلاف لوازمها
الدال على اختلافها في الحقيقة فان حرارة الشمس تفعل في عين
الاصمى فما لا تفعل حرارة النار والحرارة العزيزية اشد
الاشياء مقارنته للحرارة النارية والحركة متحدة بها
اي الحرارة بالجزيرة واوردانه لو كانت الحركة متحدة بالحرارة
لنسخنت الافلاك سخونة شديدة بواسطة حركاتها السريعة
ولنسخنت العناصر مجاورتها وضارت بالتدريج نار او
اجيب بان الفلك لا يقبلها ولا يدمع وجود المقتضى من جوار
القابل والعناصر لما وسسته محذرها لا تحرك بحركته اي الفلك
ولبرودة صندها اي الحرارة بجمع المتشاكلات وعينها وقيل
البرودة عدمها اي عدم الحرارة عما من شأنه ان يكون حارا

فالفلان

فالفلان ليس باردا ويكذب بالحس فانها محسوسة والعدم لا يحس
الرطوبة سهولة الا التصاق ولا نفصلا كما في الماء وورد ابن سينا
بانه على هذا يجب ان يكون الله الاشد التصاقا ورطب وذلك يوجب
ان يكون العسل ارطب من الماء وهو باطل واجيب بانه لا يلزم
كون العسل ارطب من الماء لانه اذوم التصاقا واشد التصاقا من
الماء لاسهل التصاقا منه ونحوه ففسر الرطوبة بنفس التصاق
حتى يلزم ان يكون ما هو اشد التصاقا ارطب ولا بدوام الالتصاق
حتى يكون الادوام ارطبا ايضا قد اعتبر في الرطوبة الانفصال
وليس العسل اشد الانفصالا من الماء وقيل قال ابن سينا الرطوبة
سهولة التشكل وسهولة تركه فلو يفيد خلطه باليابس استمساكا
كالهواء اي فيلزم من تعريفه ان يكون للهواء رطبا وانفقوا على
خلط الرطب باليابس يعني اليابس استمساكا ان عن التفرق والرطب
غير السيلون مع ان خلط الهواء مع اليابس كالزباب لا يفيد
ذلك بل يزيد تفرقا واجيب بان حركتهم تدلك انما هو
في الرطب ذي البلة وهو الماء لا كل رطب وتغير الرطوبة السيلون
وهو تدافع الاجزاء اذ قد يوجد هذا المعنى فيما ليس برطب كفي
الرمال السيلون وفي نوعها اي الرطوبة خلافا فزعم بعضهم ان
رطوبة الماء مخالفة بالماهية لرطوبة الدهن المخالفة لرطوبة الزيت
والرطوبة جبن تحتها الفاع وزعم اخرون ما هيها واحدة
بالنوع والاختلاف بسبب خلوها باليابس بالرطب قال الرازي
كلا القولين محتمل واليبوسة تقابلها اي الرطوبة فزعم
والانفصال او عسر التشكل وتركه وقيل اي قال الرازي لعل الله
في بيان حقيقة اليابس انما سهل تفرقه وصعب اتصاله لانه بان يكون

مسح الاعتماد

في نفسه بحيث تتفرق اجزؤه وتتفرق بسهولة يا بس وفالم يكن له
ذلك لذا انزل الحامات سهلة الانفraz بين اجزائه الصغيرة الصلبة
هش وعكسه وهو ما سهل اتصاله وصعب تفرقه لزوج والاعتماد
ما يوجب للجسم المذاقة لما يمنع من الحركة الى جهة ما وقيل هو
فئة ونقاء اي الاعتماد الاستناد اليه اسحق الاسفراخي مكانا للمركب
للمحس فان من حمل حقايقا واحسن منه اعتمادا وميلا الى جهة
السفل ومن وضع يد على ذق مقوخ تحت الماء احسن بميلية الى
جهة العلو وفيه ان المكابرة انما تظهر في نفي المذاقة وكالوجه
في نفي الاعتماد والمذاقة غير حركة لانها توجد للسكان
فانما يتخذ في الحجر المسكن في الهواء قسرا مذاقة نازلة وحصر
اي الاعتماد في ست انواع باعتبار الجهات الست وهم لان حصر
الجهات في ست اخذ العامة من جهات الانسان التي هي القدم
والخلف واليمين واليمين والشمال والفوق والتحت واخذ الخاصة
من اطراف الابعاد الثلاثة الجسمية المتقاطعة على الزوايا
القائمة وكل منها وهم اما الاول فالونه اعتبارا غير ممنوع ولذلك قد
يتبادل فيصير اليمين شمالا وبالعكس والقدم خلفا وبالعكس
واذا استلحق الانسان ارضا فوقع قداما وتحت خلفا وبالعكس الخال اذا
ابنظم فليست الجهات الحاصلة بهذا الاعتبار حقايق مختلفة
ولو كان هذا اعتبارا محققا لجهة لوحد جهات غير محصورة
بحسب الاشخاص واوضاعهم واما الثاني فالونه ليس في الجسم
بعد بالفعل والابعاد المفروضة لا تخص في المكعب ست
وعشرون بعدا بحسب سطوحه الستة ومحطوطه الاثني عشر نقطة
وزواياه الثمان بل الجهة الحقيقية فوق وتحت لا غير تضاد انواعه

اي انواع

اي انواع الاعتماد كلها فيه نزاع مبني على انه هل يشترط بين الضدين
غاية الخاف او لا فمن لم يشترط لجعل كل نوعين من انواع الك
اعتماد بحسب الجهات متضادين ومن اشتراطا قال كل نوعين من
انواع الاعتماد بينهما غاية التباعد متضادان كالميل الصا
عد والهابطة وما ليس كذلك فالوتضاد بينهما وان كانا متمني
الاجتماع كالميل الصاعد والميل المقتضي للحركة يمينه ويسيره
لفظي وجعلها اي انواع الاعتماد القاضى امر واحدا والاختلاف
في التسمية فينتهي بالنسبة الى السفل ثقلا والى العلو خفة وقس
عليه حاله بالنسبة الى سائر الجهات ولا شبهة ان الاعتمادات متعدي
ولا تضاد بينهما اذا لا اعتمادا في جهة فان في جهة ثقل يرفع الى
فوق فان رفعه يحد فيه مذاقة هابطة والمعلق به من السفل
المجاذب له اليه يحد فيه مذاقة صاعدة وفي جبل يتجاذبه اثنان
متقادمان الى جهة فان كلا منهما يحد فيه اعتمادا الى خا وجهته
وحيث كانت الجهة الحقيقية الفوق والتحت لا غير فللضاد اي ق
الاعتماد الموجب للمذاقة الصاعدة خفة وللهابطة ثقل وهما
اي الثقل والخفة عرضان زائدان على نفس الجوهر خا والاعتماد
الى اسحق الاسفراخي حيث قال يتصور ان يكون جوهر فرد ثقب
واخر خفيفا بل الثقل ثانيا الى كثرة الجواهر والخفة ثانيا الى
قلتها التفاد في رقي ماء وزيق متساويين في المقدار فان وزن
الزيق يكون نحو عشرين مثالا ووزن الماء مع تساوي
الاجزاء فيها للتساوي الحاصل لها او عرضا بانه يمكن ان يكون
في الماء خلاصة زائدة على اجزاء الماء كزيادة وزن الزيوق
عليها واجيب بانه لا يمكن ان يكون فيه خلاصا بالنسبة المذكورة

اذ يلزم ان يكون الماء الذي في الرق نحو نصف عشر الحلاء الذي
 فيه والحسن الشاهد بالتلاصق بين الاجزاء المائية بكذب ولبثيه
 اى الاعتماد الحكيم مبالا ومنه اى من الميل الطبيعي وهو ما لا يكون بسبب
 خارج عن محله ولا مقتونا بالشعور وله حكمان الاول انه لا يمكن
 ان يتحرك الجسم اصلا واذ كان عديمه اى عديم الميل الطبيعي
 والا بان جاز تحركه بقوة فسوته مثلا وفي ساعة اى فنفس
 تحركه ساعة مبالا ونفرض تحركه كالذي الميل الطبيعي مبالا فأكثر
 من ساعة للعالم عن الحركة وهو مبدأ الميل البطم ولكن
 ذلك الاكثر عشر من الساعة فلا يخفى في التحرك الجسم اخبره
 عشر الميل الاول في تلك المسافة في ساعة ايضا لا تخفاه لنبته
 المسيلين والزمانين يعنى ان نسبته احد المسيلين الى الاخر كنسبته
 زمانه الى زمانه فيستوي في الميل وعديمه في قطع تلك المسافة
 في ساعة والجواب عنه ما تقدم في قوله ونفما هو لم تقتض الحركة
 زمانا لثابتها فارجع اليه والثاني انه لا يعدم اذا حصل الجسم
 في الحيز الطبيعي وانما تقدم المذاقعة فانه اذا كان مبدأ المذاقعة
 الى ذلك المكان الطبيعي موجودا بدون المذاقعة لم يلزم طلب
 الحاصل والمذاقعة التي يتحركها واضع به تحت الحجر الموضوع
 على الارض فانه لا يعدم كون مركز ثقله منطبقا على حيزه الطبيعي
 الذي هو مركز ثقل الارض عن مركز العالم الامر كجسمها
 ومنه اى من الميل فسوته وهو ما يكون بسبب خارج عن محله
 وله ايضا حكمان الاول انه مع الطبيعي قد يجمع بل بذاته ايضا
 في جسم واحد الى جهة واحدة كالحجر الذي يرمى الى اسفل فانه يكون
 اسرع نزولا من الذي ينزل بنفسه مع تساويهما في الحجم والثقل

فالثاني

والثاني انه قد يجمع مبدوهما اى مبداء المذاقعة الفسوتية
 ومبدأ المذاقعة الطبيعية في جسم واحد الى جهتين كالحجر المرمى الى
 فوق واذا ضمير المثلثة الميلين بمعنى المذاقعتين المسببتين عنهما
 استعدا فاما لهما اى لا يجمع المذاقعتان الى جهتين للتناقض وقوته
 اى من الميل نفسا اذا دى وكذا الحركة الطبيعية وفسوتية ونفسا
 نبته ويرد على خصوص الحركة في الثلاثة حركة البصر فانها حركة
 مؤلفة من البسطا وانقباض لزويج الروح الحيوانى بالنفس وليست
 داخلية في الطبيعة كحصرهم اياها في الصانع والهابطة كحركة
 النبض ليست شيئا منها وكونها ليست احدهما الاخرين ظاهر وجوب
 ثابتهما مركبة والكلاهما في البسيطة او طبيعة بمعنى ما لا يكون
 سببه خارجا عن المحرك ولا فاعلا ولا ارادة او فسوتية والقاسم
 الروح الحيوانى في المبت في الشرايين بجذب غذائه الذي هو
 الهواء ودفعه ما فضل منه او القلب على سبيل المد والجزر
 يتوجم الروح الحيوانى اليه عند البسطا اليه وعنه عند
 انقباضه وعلى سبيل الاستبعا باينسا طها باينسا طه
 اليه وانقباضها باينسا طه وانقباضه وانقباضه على ان الاعتماد
 قسمان لازم طبيعي وهو الثقل والخفة ويحب كاعتماد الثقل
 الى العلو واذ رعى اليه واعتماد الخفيف الى السفلى اذ لحواله اليه
 او اعتمادهما الى سائر الجهات ثم اختلفوا في انها هل فيها تضاد قال
 الجسمة ومع انقسامه الى لازم ومجندية اى في انواعه
 تضاد كالحركات التي يحبها وهو يمثل مع الفرق بين الاصل
 والفرع بعدم استلزامه اى استلزام اجتماع الاعتمادين
 كونين الجوهرية في حيزين بخلاف اجتماع الحركتين الى جهتين

فانه يسلم ذلك وهو محال وقال ابنه ابو هاشم لا تضاد بينهما
اي بين الاعتماد اللوزم والمجتلب كفي الحجر يرفع الى فوق فان
فيه مدافعة لها بطة يحدها الرافع وفيه ايضا مدافعة صناع
حق المنتشبت به وتردد في تضاد اللوزم وفي تضاد
المجتلبين كما في جبل المتجاذبين على سبيل التقارم حتى سكن
فتارة قال فيه مدافعة للجاذبين يحدها كل منهما
اذ لو لا جذب به الحرك المائل الى خاف وجهته وتارة قال لا مدافعة
فيه وانما هو كالساكن الذي يمتنع عن التحريك فان كل
واحد من الجاذبين منع بجذبه ان يحدث الاخر فيه مدافعة
الى جهته فالوجتماع هناك بين اعتمادين وهذا الدليل قاصر
لعدم دلالة على حال اللوزم وقال الجبائي ايضا الاعتماد
زات لا تبقى مطلقا وطيفة ووافقة ابنه في المجتلب لا اللوزم
زمت للمشاهدة فانها حاكمة ببقاء الخفة والثقيل في الاجسام
وقال الجبائي ايضا سبب لتقل الرطوبة وسبب خفة اليوسه
وتظهر ان اي الرطوبة واليوسه في الازالة والتكليس فانها
اذا عرضنا الثقيل على النار كذا الذهب ذاب وظهرت
رطوبته واذا عرضنا الخفيف اليوسه عليها كالحشب تكلس
وترمد وقال ابنه مما اي الثقيل والخفة كقياس حقيقتان
غير معللتين بالرطوبة واليوسه كما ذكرنا من ان الزيق الثقيل
من الماء باضعاف مضاعفة مع الماء اوطب منه بلا شبهة
والجواب عما تمسك به الجبائي ان يقال الرطوبة التي في الذهب
الذائب واليوسه التي في الكلس غير موجودتين فيهما قيل
فما سة النار حتى يستند اليها الثقيل والخفة الموجودتان

فبها

فبها بل خادستان فيهما عند ما باحدثه تقبلا ولا تؤثر ان اي
الرطوبة واليوسه في الجسم ثقلا ولا خفة وقال الجبائي ايضا
الطف للجسم الذي يطفو على الماء كالحشب انما هو للهو المنتشبت
به ويلزمه اي الجبائي انقصا له اي الهو يعني ان يفصل الهو
عن الحشب فيطفو وحده وترسب الاجزاء الاخر وفيه نظر يجوز
ان يكون التركيب افادها حالة موجبة للوزم مدافعة عن انفعال
وقال ابنه الطوف الخفة ويلزمه الحديق المرققة فانها تطفو وان
كانت ثقيلة ويلزمه ايضا حجة حديد فانها ترسب وان كانت
خفيفة والى من خشبا فانها تطفو وان كانت ثقيلة وقال
الحكام الجسم الاثقل من الماء على تقدير تساويهما في الحجم يرتسب
فيه نازلا الى تحت والمثل اي مثل المساء في الثقل مع تساويزها
في الحجم يرتسب بقدر ما لوملى مكانه ماء واذا نرى واذن ذلك
المسا الذي ملئ به مكان المقدار الراسب الجسم كله وقال الجبائي
ايضا للهو اعتمادا وصاعدا ويلزمه ان لا تطفو الخشبة بل يفصل
الهو منها ويصعد وقد عرفت ما فيه وقال ابنه ليس للهو
اعتماد لازم لا علوى ولا سفلى بل هو اي اعتمادا المجتلب بسبب
حرك ويرد عليه طفو الزق المنفوخ من قعر الماء مع ثقيل يتعلق
به اذ لو لا اعتماده الصاعد لم يكن كذلك وقال الجبائي
ايضا المولف للحركة والسكون الحركة بالمشاهدة في حركة اليد المولدة
حركة المفتاح وفي حركة الحجر المولدة لسكونه في الموضع الذي
يقصده وقال ابنه المولدة لها هو الاعتماد كعمود قائم على سطح افق
ادعم بدعائه ثم اعتمد عليه معتمد الى جهة الدعائه ثم زالت دعائه
فانه يسقط الى جهة الدعائه وان لم تحرك ذلك المعتمد الى جهتها

فما كان
منه
فما كان
منه
فما كان
منه

فالحركة متولدة من الاعتماد واذا حركة اليد في حجر فيخبر فالحركة هذا
خلف واجيب بانها معان في الزمان وحركة اليد متقدمة ذاتا وقال
ابن عيسى ان كلاهما يولد هما متمسكهما ويتفرع عليه هو حجر المرحلي
وقال الجبلي يقول حركة الهابط متولدة من حركة الصاعدة وان من
الاعتماد الهابط واي كان من القولين فيفسحكم اما الاول فالاول ان قيل
كل حركة ولدتها حركة صاعدة الا الأخيرة فانها تولد هابطة
فهو محتمل بل كان يجب ان تذهب الى غير النهاية واما الثاني فالاول اعتماد
اذا كان موجب النزول فليوجب اولا والجواب عنها ان كلا من
الحركة القسرية والاعتماد المجتلب يصنع مندرجا بقا ومته
الطبيعة والمخدوق الى ان تنتهي الحركة الى مرتبة توجب النازلة
التي هي عند هبوط الصاعدة التي هي مثلها فان الشئ لا يؤثر في مثل
الا اذا كان قويا في الغاية وقد يؤثر في ضده مع ضعفه والاعتماد
الى مرتبة مغلوقة لا يوزم فينزل وكذا ومثل هذه المسئلة
في التفرع على تولد الحركة والسكون من الحركة او من الاعتماد وقوة
اي الجسم وسطا بين حركات الصاعدة والهابطة فمن قال
بالاول قال الحركة الأخيرة من الحركات الصاعدة توجب له سكونا
ثم حركة نازلة فالمتولد قد يتأخر عن المولد بالزمان عندهم كالقتل
المتولد عن الرمي ومن قابل بالثاني لم يتحور السكون بينهما
اذا لا يوجب الاعتماد والاوزم فانه يوجب حركة الهابطة ولا
المجتلب لانه يقتضي الحركة الصاعدة فلا يتولد السكون منها ولا
شئ هنا غيرهما والاصالة كيفية بها مانعة الغامر والين عندها
اي عدم الصاوية عما من شأنه ذلك فخرج الفلك لانه لا يوصف عندهم
بكونه من شأنه الصاوية لانه وان كان فما لا ينعز ولا يتأثر من الغامر

لكن

كالحجم العنصري فهو عدم كنه لها
وقيل الذي صدها فهو كيفية

المسألة

نور تفتح اي صاحبها تفتح
بمنصفه

لكن بذاته لا بكيفية نهام مطاوعة الجسم للغامر والملازمة عند
المتكلمين استواء وضع الاجزاء في ظاهر الجسم والخشونة عدمه
بان يكون بعض الاجزاء نائما وبعضها غائرا منها على هذا القول
من باب الوضع دون الكيفية وقيل اي قال الحكماء كقيمتان
محموستان قائمتان بالجسم يتبعانها اي الاستواء واللا واستلوا
المذكورين وقيل قائمان بسطح الجسم فان قيام العرض بالعرض
جائز عندهم النوع الثاني من الكيفيات المحسوسة
المسألة وهي الالوان والاصواء واقاما غذاها من الاشكال
والصفر والكبر والقرب والبعد والحركة والسكون والتفرق
والانصال والاستقامة والانعناء ونحوها فعند الحكماء
انما تبصر بواسطة ما قيل اي قال بعض القدماء لا وجود للون
بل البياض تخيل من مخالطة الهواء المضي للشفاف كالزجاج
المدقوق وقائعا فانه يرفقه بياض مع ان اجزائه المتصغرة
لم ينفع بعضها من بعض الاجتماع حتى يحدث فيها اللون وكما
لنرجاج الشين المنشق فان موضع الشق يري ابيض مع كونه
ابعد من حدوث البياض فيه والسواد يتخيل بالصد وهو دم
عنوان الهواء في عمق الجسم كثافة ويكسبه
البياض المسلوق اذ مع كونه شفا فاصير ابيض بعد سلفه
ولم تحدث النار بالبطخ فيه هوائية وتخلط حتى يتخيل فيه
البياض لانه بعد الطبخ يثقل ويكتف اكثر مما كان قبله وما ذلك
فخرج الهواء منه ويكسبه ايضا لبن العذراء الذي يتخذ
اهل الحيلة وهو يطبخ فيه المراد اسبح حتى يتخيل فيه ثم
يصق الخبل حتى يبقى شفا فانه الغاية ثم يخلط بما طبخ فيه

الذي يسخن ثانياً وصفي غاية التصفية حتى صار الماء كأنه الدمعة
فانه يفسد يفسد ذلك المخلوط فيبيض غاية الابيضاض
كاللبن الرابع ثم يجف اذ ليس ببيضا ضة لان شفاها تفرق ودخل
فيه الهواء لانه يجف بعد الابيضاض ولو كان ابيضاضه
لذلك لا يبيض بعد الجفاف والحق انه قد يكون ذلك اى اختلاط
الهواء المضي بالاجزاء المشفاة سببا لحدوثه اى البياض
وان لم يكن هذا فارجح بيبعه حدوثه للون كالثلج وقيل اى
قال من اعترف بوجود السواد والبياض هما الاصل وباقي الالوان
تحصل بالتركيب منها فانها اذا خلطت وحدها حصلت الغبرة
ومع وضوء حصلت الحمرة ان غلب السواد على الضوء في الجملة
كما ان الغمام الذي اشرقت عليه الشمس والدخان الذي خالط
النار وان اشتدت غلبته عليه فالقمة ومع غلبه الضوء على
السواد حصلت الصفرة سوادا فالحضرة وان خالطه الحضرة
بياضا فالزنجارية وان خالط الزنجارية حضرة فالكراتية و
الكراتية خالطها سوادا فالحضرة والكراتية خالطها
وان خالط البياض حمرة فالارجوانية وقس عليه وقيل الاصل
هما السواد والبياض والحمرة والصفرة وتحصل البو
بالتركيب من هذه الخمسة للنجاسة والحق ان تركيب هذه الخمسة
يحدث الالوان المختلفة لكنه لا يفيد الكمية اى لا يفيد ان كل
ما عذاه مركب منهما قال ابن سينا الضوء شرط لوجود
اى اللون وقيل وهو تحت الرازي والمشهور بان الجم هو هو
شروط لرويته والظلمة انما تحجبها تحتية فلا يراه غيره واحاطها
بالرأى لا تجيب عن الروية فعدم اى فهو عدم الضوء عما من مثاله

وانما الظلمة السوداء الكثرة

ان يكون

ان يكون مضيئا اذ لو كانت وجوده بحجج الراى عن روية
المسرى سواء احاطت بالرائى او لم تكن او توسطت
بينهما وقيل هو ضد للضوء لقوله تعالى وجعل الظلمات والنور
والجمعول لا يكون الاموجودا ومنع بان الجاعل كتما يجعل الوجود
يجعل العدم الخاص كالعمى وانما المشاف للجموعية هو العدم القرف
والضوء ليس جسميا والا فالكثرة سترة والمشاهد عكسه فان ما
هو اكثر ضوئا يكون اكثر ظهورا ومنع فان ذلك
شان الاجسام الماوتة لعدم نفوذ شعاع البصر فيها دون
الشفافة فان البلور يزد ما خلفه ظهورا وما قيل في الاحتجاج
على جسميته من ان الضوء متحرك لانه منحرف عن المضي ويتبع
في الحركة وينعكس عما يلقاه وكل متحرك جسم فان الجواب
عنه ان حركته وهم سببه حدوثه في المقابل ولما كان من غا
تخيل انه يتحرك ولما كان تابعا في الوضع للمضي توهم انه
يتبعه في الحركة ولما كان تابعا في الوضع للضوء يحدث في
مقابلة المستضي فان ثمة اختلا لا وان كان جسميا
متحركا فطبيعية اى فحركة طبيعته اذ لا ارادة له لا قطعاً ولا فاسر
معه يقسم ايضا واذا كانت طبيعته فالى فليزمن ان تقع حركته
الى جهة واحدة فقط مع انها تقع الى كل جهة ومع كون
الضوء ليس جسميا فهو غير اللون كالبلور فانه اذا وقع عليه
في الظلمة ضوء يرى ضوه دون لونه اذ لا لون له وقيل هو
مرتبط بظهور اللون ومرتببة اى الضوء ضياء وهو القائم
بالمضي لذاته كالشمس وما عدا القمر من الكواكب ثم نور وهو
القائم بالمضي لذاته كالشمس بغيره كالقمر ووجه الارض مستقيان

مصبوء الشمس ثم ظل وهو الحاصل في الجسم من مقابلة المضي
 بغيره وهو ذو طبقات كما الذي في افئدة الجدران
 ثم الذي في البيوت ثم الذي في الخارج وقيل يتكيف الهواء
 بالضوء انما اوردته ههنا لالا ما تقدم من مراتب الظل متوقف
 على تكيف الهواء بالضوء للصبح الا ان التعليل اي لا تزدى
 في الصبح كما في مضنا وما هو الا الهواء تكيف بالضوء واوردته
 لتكيف به لروى كما يرى الجدار المتكيف به واجب بانما
 لا يرى لضعف لونه لونه والشعاع والبرق غير اي غير الضوء
 لانها عبادته عن شئ تبارك ويطلع على بعض اجسام المسدودة شئ
 يفيض منها ويكاد يستلونها ثم الحاصل للجسم لذاته سمي شعاعا
 كما للشمس من التلوه واللمعان وان حصل للجسم من غير سمي ريقا
 كالليرة التي خازت الشمس فليست تزيق الى الشعاع لنسبة النور
 الى الضوء النوع الثالث من الكيفيات **المجسوسة**
 وهي الصوت وسببه تموج الهواء بقرع او قلع عفيف وهو كهيئة
 قائمة بالهواء يحمله الهواء الى الصماخ وليس دراهمه بتعلق حاشية
 السمع به كالمريء اذ يميل بالريح كما هو المحرب في صوت المؤذن على
 المسارة وليس ذلك الا لان الريح يميل الهواء الحاصل له و
 يحركه الى الجانب الذي هبت اليه فدل على ان سماع الصوت يتوقف
 على وصول حائله الى قعر السمع واذ تمتع الانبوبة الموضوع اخذ
 طرفها على في المتكلم والاخر على اذن السامع انتشاره ووصوله
 الى صماخ الغر وما هو الا انبوبة الهواء الحاصل للصوت واذ يتأخر
 سماع عن سبب فاننا نشاهد ضربا لفاس من بعيد ونسمع صوت
 بعد ذلك بزمان وما هو الا سلوك الهواء الحاصل له في تلك

المسافة

المسافة واجتمع على السماع الصوت لا يتوقف على وصول حائله
 الى الحاسة بانما تسمع من وراء جدار غليظ جدا يحيط بجميع الجوانب
 ونفوذ الهواء فيه باقيا على شكله مما لا يعقل واجب بانما
 يشترط في السماع بقاء كهيئة الهواء النافذ في الجدار لابقاء
 شكله ولا يبعد ان ينفذ الهواء في المسافة الضيقة متكيف بالصوت
 ويوجد الصوت في الخارج عن الصماخ والا بان وجد في داخل
 الصماخ فقد تعرف جهته اصلا لانه لما يوجد الا في داخله
 لم ندركه الا في تلك الحالة التي لا اثر للجهة معها كما ندرك في
 بعض الاوقات جهات الاصوات فوجب ان يكون الصوت موجودا
 قبل الوصول الى السامعة وان يكون مدركا هناك ايضا للتمييز
 جهة ولا يلزم ان يكون حينئذ بعيدا عنا لئلا يكون الاحساس بالصوت
 مشروطا بوصول الهواء الحاصل له اليه بل يجوز ان يكون
 قريبا منا جدا فيكون واصلا اليه اذ لم يزد بالوصول
 حقيقة بل يتناولها وما في حكمها من القرب والصوت الرجوع
 عن جسم املس صداد سببه تموج هواء جدي لا رجوع التموج
 الاقل لفساده بالمصادمة ويظن عمومته يعني ان بعض الناس
 ظن ان لكل صوت صداد لكن قد لا ينجس به اما لضعفه بسبب عدم
 صلابته العاكس وما يستلزم عدم تميزه للقرب اي قرب المسافة
 بين الصوت وعاكسه واخرى هي تضرع الصوت ولو في طرفه
 كمعروض الان للزمان فيشمل الحروف الالينة بها تميز عن مثله
 في الحدة والثقل خرج به الحدة والثقل فانها وان كانتا صفتين
 عارضتين للصوت فيمتاز بينهما ذلك الصوت عما يخالفه في تلك الصفة
 العارضة الا انه لا يمتثل بالحدة صوت عن صوت يماثله في الحدة

ولا بالتقل صوت عما يشترك فيه تميز في المسموع يخرج به نحو طول
الصوت وقصره فانها ليسا بمسمى عين لكونها من الكميات المحضه
او الماخوذة مع اضافة ولا شئ منهما بمسموع وان كان يتضمن
همها المسموع فان الطول انما يحصل من اعتبار مجموع صوتين
صوت حاصل في ذلك الوقت وهو مسموع وصوت حاصل قبل ذلك
الوقت وهو ليس بمسموع ثم ظاهر كانه مقتضى ان الحرف هو تلك
الهيئة وهو الواقع في عبارة ابن سينا وعند جمع من المحققين اسم
للصوت المعروف وعند بعض اخر اسم لها ومنها اي الحروف حروف
مصوتة وهي حروف المد واللين ومنها حروف ضامة وهي ماؤها
وايضا حروف منها ائنه حرفة كالتاء والطاء ومنها زفانية
صرفة كالحروف المصوتة وكالفاء والقاف والسين والشين وهما
ائنه شبيهة بها اي بالزفانية وهي ان تتوالي افراد ائنه مترا فظن
انها فرد واحد زفاني **ك** الراء والحاء والخاد فان الغالب
على الظن ان الراء التي في آخر الذا من الراءات متواليه كل واحد
منها في الوجود الا ان الحسن لا يشعر بامتنان ازمته فظن انها
حرفا واحدا زفانيا **ف** كذا الحال في الحاء والخاء وايضا الحروف
منها متماثلة لاختلاف بينها بذواتها ولا بعوارضها المتماثلة
بالحركة والستكون كالباءين الساكنين او المتحركين بنوع واحد
من الحركة ومنها متماثلة بالذات كالباء والميم او متماثلة
بالعوض كالباء الساكنة والباء المتحركة وفي امكان الاستدلال
بالساكن واجتماع ساكنين ضامتين بحيث يمنع الاول قوم للجزية
وجوزه اخرون لوجوده في غير العربية وجوز الثاني قوم كما
في الوقف على عزم دو منعه اخرون وجعلوا ثمة حركة محتملة

واحتوز

واحتوز بالصامتين عن ضامتين مدغم في مثله قبله مصوت نحو ولا
الضالين فانه جائز اجاغا النوع الرابع من الكيفيات المحسوسة
الذوقيات وهي الطعوم واصولها تسعة لان تفاعل اما
حارا او باردا او معتدلا والقابل اما كثيفا او لطيفا او معتدلا
فيفعل الحار في القابل الكثيف مارة وفي اللطيف خراقة
وفي المعتدل بخصا ملوحة ويفعل البارد في الكثيف عطفوة
وفي اللطيف حموضة وفي المعتدل قبضا ويفعل المعتدل في الكثيف
حلاوة وفي اللطيف وسومة وفي المعتدل تفاهة ويقال التفه
لما لا يحسن طعمه لا بتحليل كالحمد ويقال ايضا لان طعمه كما
للبيسط وهو التفه الحقيقي وقد يتركب الطعم من طعمين كاللبش
عة المركبة من مارة وقبض والزعوق المركبة من مارة
وملوحسته وقد يتركب الطعم بملوثة اي بسبب وجود
كيفية ملوثة فيه فالويميز الحسن بينهما فيصير كطعم واحد
كاجتماع نكثف وتخفيف مع طعم من الطعوم فيظن مجموع ذلك
عنفوة النوع الخامس من الكيفيات المحسوسة **الشميات**
ولا اسم لها الا من الملائمة فيقال الملائم طير والمناقير فيقال
المنافرينتين وما يقارنهما اي الرايحة من محل الرايحة الورد
وطعم كما يقال رايحة حلوة ورايحة حامضة القسم الثاني من قسما
الكيف النفسانية اي المختصة بذوات الانفس من
الاجسام الحيوانية والنباتية والفلكية فالراسخة
منها ملكة من الملك بمعنى القوة وعجزها حال من المتحول
بمعنى التغير واختلافها بغارض مفارقة هو الرسوخ وعدمه
لا بفصل فان الحال بعينها تصير ملكة من الملك بمعنى القوة وعجزها

منه

حال من المتحول بمعنى التغير واختاره وهما بفارص مفارقة هو
 الرسوخ عدمه لا يفضل فان الحال بعينها تصير ملكة من الملك
 بمعنى القوة ويعزها حال من المتحول بمعنى التغير واختاره وهما بفارص
 مفارقة هو الرسوخ وعدمه لا يفضل بعينها تصير ملكة
 بالتدرج وانت تعلم ان الكيفية النفسانية تتواردا فزاد
 منها على موضوعها بان يزول عنه قدر ويعقبه قدر آخر
 فيفادت بذلك حال الموضوع فيتم كذا يمكن حال الشخص
 بل بنوعه والكيفيات النفسانية ايضا خمسة انواع **فان**
 التي هي النوع الاول قوة تتبع اعتدال النوع وهو من **المختصة**
 ويقتض منها اي من تلك القوة سائر القوى الحيوانية
 كقوى الحس والحركة والتصرف في الاعذية قال ابن سينا الحيوة
 لغاير قوى الحس والحركة اذ يعدهما الحي كالمفلوج من الاعضاء
 فان فيه الحيوة اذ هي الحافظة للوجزاء العنصرية المتداعية
 الى الانفكاك عن التعفن والتفريق والبلل وظاهر انه ليس فيه قوة
 الحس والحركة قوله والذابل وقع سهواً ومخله ياتي كما ستر
 اه ومنع بالتخلف لما منع اي لا نسلم ان قوة الحس والحركة مفقودة
 في العضو المفلوج يجوز ان يكون الاحساس والحركة قد خلفا
 عنها لما منع مع وجودها فيه وتغيرا ايضا قوة التعذية اذ توجد
 للنبات مع عدم الحيوة فيه واذ تفقد في العضو الذابل مع
 وجود الحيوة فيه فاجاب عن الاول بقوله ولعلها اي قوة
 التعذية في النبات وقوة التعذية في الحيوان ما هي تان
 مختلفان اشتركا في لازم واحد اذ لا مانع منه والجواب
 عن الشك ما تقدم وشرطا اي الحيوة والحكمة والمعتزلة بالنسبة

المختصة

المختصة وهي عند الحكماء جسم مركب من العناصر الاربعية له
 صورة نوعية مخصوصة وله كيفية تتبع تلك الصورة
 من المزاج والحيوة وغيرها وعند المعتزلة فتبع من الجوهر
 الفزء يقدم ههنا تاليف خاص لا يتصور قيام الحيوة بدون
 تلك الاجزاء مع ذلك ان التاليف فلا تقدم الحيوة بجوهر
 واحد وبنزهم اي الحكماء والمعتزلة قيام العرض الواحد
 بالكثران قامت حيوة واحدة بالجزءين معا او بجزء منهما الترجيح
 بالعرض ان قامت بكل جزء حيوة على حدة وكان قيام الحيوة
 لاجدهما مشروطا بقيامها بالآخر من غير عكس لان الجزئين
 متفقان في الحقيقة وكذلك الحيوانان متماثلتان في التوقف
 من احدى الجانبين وان لم يكن بشئ منهما مشروطا بالآخر ثبت
 المطلوب واجيب ان التوقف من الجانبين وان كان دورا لكنه
 دور معية وهو جائز او تقول تقوم الحيوة الواحدة
 بمجموعها من حيث هو مجموع والموت عدمها اي عدم الحيوت
 عما انصف بها وقيل صدها فهو كيفية وجودية بخلافها
 الله تعالى الحي لقوله تعالى خلق الموت والحيوة والخلق
 لكونه بمعنى اليجاد لا يتصور الا بما فيها له وجود والحيوان والخلق
 بمعنى التقدير دون اليجاد وتقدير الامور العدمية خاتمة كتمية
 الوجوديات النوع الثاني من الكيفيات النفسانية لا العلم
 قيل هو تعلق العالم بالمعلوم وقيل هو صفة ذات تعلق بالتعلق
 على هذا القول هو العالمية واثبت القاضي الشافعي في معاني
 العلم الذي هو الصفة والعالمية التي هي من قبيل الاحوال عند المعتزلة
 التعلق تعلقا فاما اي فاما ان يكون التعلق للعلم فقط او

في اولهم الدوران كان شرط من
 الجانبيين

او للعالمية فقط فهناك ثلثة امور العلم والعالمية وتعلق الثاني
 لاحدهما او يكون التعلق لهما فهناك امور اربعة العلم والعالمية
 وتعلقا هما وقال الحكماء العلم هو الوجود الذهني اي موجودا للذهن
 كما قالوا العلم حصول الصورة وارادوا به انه الصورة الحاصلة
 لتعقيل الحقيقة اي حقيقتها المعدوم الخارج عن تعقيلها قد يعقل
 ما هو لقي محض وعدم حرف كالممتنع وكثير من الممكنات ككثير من
 الاشكال الهندسية الا ترى اننا نحكم عليها ولا يمكن ذلك الا
 بتعلقها ولا يشبه ايضا في ان بنى العاقل والمعقول تعلقا حاصلا
 والتعلق انما يتصور بين شيئين فيما يميز ولا تمايزا الا بان
 يكون لكل منهما ثبوت في الجملة اذ لا ثبوت للمعلوم ههنا في
 الخارج فلا حقيقة له الا الاثر الموجود في الذهن هو العلم
 باعتبار قيامه بالقوق العاقلة وهو المعلوم ايضا باعتباره
 في نفسه من حيث هو هو فالعلم والمعلوم متحدان بالذات مختلفان
 بالاعتبار ولتحقق الكل فانه تمتنع الوجود في الخارج واذ كان
 العلم بالمعدومات الخارجية على هذه الحالة وجب ان يكون
 العلم بامور المعلوم كذلك ان لا اختلاف بين افراد حقيقة
 واحدة نوعية ومنعه اي منع كون العلم عبارة عن الوجود
 الذهني المتكلم والابان كان العلم بمحصول ما هيته المعلوم في ذهن العالم
 فالذهن حار باردا واعلم الحرارة والبرودة اذ لا معنى للحار والبارد
 الا ما حصل فيه ماهية الحرارة والبرودة لكنه باطل قطعا لان
 هذه الصفات فيلحقه عنه وايضا يتجمع الضدان في محل واحد
 فيقتل في الجواب انما يلزم كون الذهن حار باردا لو حصل فيه
 ماهيته ما موجوده بالوجود العيني المسمى بالوجود الخارضي الذي

هو

هو مصدر للذات ومظهر للوحدات لا ماهيتهما الموجودت
 بالوجود الظلي المسمى بالوجود الذهني وهي الصورة الفعلية
 فانها محال للذهن في الخارجية الوازم فلا يلزم كون
 الذهن صاد باردا ولا اجتماع الضدين وقيل اي قال بعض الحكماء
 العلم مجرد العالم والمعلوم من المادة فهو عديم وروايت يلزم
 ان يكون كل شيء شخص انسان في عالما بجميع المجزئات فان النفس
 الانسانية مجزأة عندهم وتعلقه اي العلم الواحد الحادث بمعلوم
 على سبيل التفصيل فرع تعريفه قال علمنا انه نفس التعلق فالوحدان
 ان التعلق بهذا غير التعلق بذلك فلا يتعلق علم بمعلومين وان
 قلنا انه صفة ذات تعلق جاز ان يكون العلم صفة واحدة
 تتعدد تعلقاته وكثرة التعلق لا تجعل الصفة متكررة
 وحينئذ فلا فرق في جواز تعدد تعلقه بين المعلوم الضروري
 وما اي معلومين فيفكان وبين غيرهما اي غير الضروري
 وهو النظري وغير ما يفكان وهو ما لا يفكان خارفا لابي الحسن
 البياهي من الاشاعرة في الاول حيث قال لا يجوز تعلق العلم الوا
 بمعلومين نظريين لانه يستلزم اجتماع قطري في حالة واحدة وهو
 محال بالضرورة الوحدانية ويجوز تعلقه بضروريين قايما على علم
 الله تعالى واجيب عنه بانه قياس الشاهد على الغائب بالاجماع عن
 الاول بانه اذا كان العلم بهما واحدا كفاء نظر واحد فاجتماع النظريين
 انما يلزم اذا لم يجز تعلق علم واحد بهما وذلك مصادرة للقاضي
 الباقاوفي واما ما احرم من الثاني حيث قال لا يجوز تعلقه بمعلومين
 يجوز انفكاك العلم بهما كالسود والبياض والاجازا انفكاك الشيء
 عن نفسه وروايت جواز انفكاك العلم بهما فيما ادعى بعلمين

واتما اذا علم واحد فلو تصور واتما لا يجوز انفكاك العلم
 بها كالعلم بالشئ والعلم بالعلم وكما لعلم بالتضاد فقد يتعلق بهما
 علم واحد اذ قد علم شيئا علم به بالضرورة والاجاز ان يكون احدهما
 عالما بالآخر وان كان لا يعلم علمه به لكن ذلك ضروري الباطن فظهر
 ان من علم شيئا علم علمه به ثم انه يعلم ايضا علمه يعلم به لما ذكرناه من استلزام
 العلم العلم بالعلم وهم جرافتم معلومات غير متناهية فلو
 استند على كل معلوم منها على لزم ان يكون لاحد علوم غير متناهية
 وهو محال بالوجدان والجواب انه قد يعلم الشئ ولا يعلم العلم الا
 اذا التفت الذهن اليه وهذا الالتفات لا يمكن ان يستمر حتى يلزم
 غير متناهية بل ينقطع بانقطاع الاعتبار والادراك تصور
 وتصديق فالجزم من التصديق علم ان كان لوجب وكان مطابقا
 او جهلا مركب ان لم يطابق استند الى تقليد او شبهة او تقليد ان كان
 لغير موجب طابق ولا وغيره اي عند الجازم ظن ان كان ترجحا
 او شك ان تساوى طرفاه او وهم ان كان مرجوحا فالجهل
 المركب ضد له اي للعلم فانها معينان وجوديان يستحيل اجتماع
 عما في محل واحد وبينهما غاية الاختلاف ايضا وقالت المعقولة هي
 فاستناع الاجتماع بينهما انما هو للمثالة لا للمصدا الى المساء
 ان زيدا في الذر وكان زيد فيها الى الظاهر ثم خرج ان كان له اعتقاد
 واحد مستمر من الصباح الى المساء لا يختلف بحسب الذات والحقيقة
 ضرورية ثم ان ذلك الاعتقاد كان اول اعلا ثم انقلب جهلا مركبا
 والا نقاب لا يتصور الا في امر عارض مع اتحاد الحقيقة فتكونان
 متماثلين انقلب احدهما الى الاخر بسبب اختلاف العورض ولا
 استحالة ويمكن التمايز بينهما خارج عن حقيقةهما وهو المطابقة

لا يتصور ان ينقلب العلم
 الى الاخر فان من اعتقد
 من الصباح

والامطابقة والامتنان لا مورا خارجة لا يوجب الاختلاف
 بالذات واجيب بان المطابقة والامطابقة لا يوجب الاختلاف
 تمها فيلزم من الاختلاف فيه الاختلاف في الذات ويقال لعله
 اي عدم العلم عما من شأنه ان يكون عالما جهلا بسيط ويقرب منه
 اي من الجهل البسيط المشهور وكان جهلا بسيط سببه عدم
 استنبات التصور فانه اذا لم يتمكن التصور ولم يتقرر كان في
 معرض الزوال فثبت مع ويرزول اخرى وثبت بذله تصور آخر
 فثبت احدهما بالآخر اشتباها غير مستقر حتى اذا تباه ادق بليته
 وغاد اليه التصور الاول وتقرب منه الفعلة ايضا ويظهر منها
 عدم التصور مع وجودها يقتضيه وتقرب منه الذهول ايضا
 وسببه عدم استنبات التصور حتى ودعشتما قال الله تعالى
 يوم ترونها تذهبن كل مرضعة عما أرضعت وتهن من السهو وهو
 اي الجهل البسيط بعد العلم تسيما وقد فرق بين السهو والنسيان
 بان الاول زوال الصورة عن المدركة مع بقائها في الحافظة والثاني
 ذوالها عنها معا فيحتاج حينئذ في حصولها الى سبب جديد
 والادراكات اي ادراكات الحواس الخمس الطائفة عند الشيخ
 الاشعري علم بمعلقاتها درده جمهور المتكلمين بان الفرق
 بين العلم بالشئ وبين رؤيته ضروري فانا اذا علمنا الحق مثلا
 علما تاما ثم رأيناها فاعلم ان الحالة الثانية مخالفة الاولى
 بل وبشبهة واجيب بان ذلك الفرق لا يمنع كون ادراك الحواس
 علما مخالفا لسائر العلوم المستند الى غير الحواس اقابا لنوع
 فيكون العلم حقيقة نوعيته متساوية لافراد متخالفه بالهويات
 وايضا انما يصح استدلال الجمهور لو كان متعلق العلم موضوعا

الادراك الحس وليس ذلك لان الحس لا يتعلق الا بالجزئيات من حيث
 خصوصياتها ولا مسبيل الى ادراكها من هذه الجهة سوى الحس
 والصورة الذهنية الانسانية مثال الحالة في القوة العاقلة
 صورة جزئية معروضة لغوارض ذهنية باعتبار حلولها في نفس
 جنسية ولذلك امتازت عن الصورة الانسانية الحالية في نفس
 اخرى فلو تكون كلية بهذا الاعتبار فكلية حينئذ اما باعتبار
 متعلقها اي المعلوم بها فاذا وصفت الصورة بالكلية كانت
 مجازا على معنى انها صورة كلية فاعلم بها وهذا الاعتبار انما يتوقف
 من يرى ان المعلوم غير الصورة الذهنية وهو باطل لانه لو كانت
 غير كلية لم يكن ثابتا في الذهن واذا لم يكن ثابتا في الذهن ولا بد
 من ثبوته في الجملة ليتصور تحقق النسبة بينه وبين العالم ثابت في
 الخارج لاخصا الثبوت في الذهن والخارج واذا كان ثابتا في
 الخارج كان مستخصا متعينا في حد نفسه متصلا في الوجود
 والتفخيص نيا في الكلية فاذا كان المعلوم مغايرا للصورة التي
 هي العلم فانه يتصف بالكلية صلا اللهم الا ان يصح ان كانت
 الامور المتصورة لها ارتسام في غير العقل الانساني من
 القوى العاقلة رسما عقليا ظليا لا كارتسام الاعراض
 في محالها بحسب الوجود الخارجي والا كانت تلك الاصور المتصورة
 اشخاصا عينت لتتميم اتصافها بالكلية لكن الارتسام
 في غير العقل الانساني ما في الوجود الذهني في النفس الناطقة
 لا يتناء على ان لا يكون لما تصوره النفس الناطقة ثبوت في
 غيرهما لا اصليا ولا ظليا وفي الوجود الذهني خلاف مذهبهم
 او باعتبار المطابقة اي مطابقة الصورة الذهنية الانسانية

مثلا

مثالا للكثيرين كزبد وعمر ووبكر الى سائر الافراد والمراد
 بالمطابقة ان كل واحد من الافراد احضر في الخيال وخير
 عن مستحضاته كانت تلك الصورة بعينها الا ترى الحاصل من
 ذلك الواحد وانها اذا فرضت في الخارج مستحضته بتميزه
 من افرادها كانت عين ذلك الفرد فان قلت اذا طبقت كل
 فردا بقية كل فرد فيطابق كل فرد فيكون كليا بهذا المعنى
 قلنا ليست الكلية عبارة عن المطابقة مطلقا بل عن مطابقة ذات
 مشابهة عز متميزة في الوجود لما هي ظلية والعلم تفصيلي وهو
 ينظر الى اجزاء المعلوم ولا يخط واحد بعد واحد وانما الى كمن
 يعلم مسألة فيسأل عنها فانه يحضرها في ذهنه دفعة فهو
 متصور لها لانه عالم بانها قادر عليها وعلمه باقتداره
 عليها يتضمن علمه بحقيقتها ثم ياخذ في نقرها فياخذ في تفصيلها
 بملاحظة اجزائها واحدا بعد واحد في ذهنه حال ما سأل امر
 بسيط هو مبدأ التفصيل والتفرقة بينها وبين حالة الجهل
 الثابتة قبل السؤال وملاحظة التفصيل متفرعة على التقرير
 ضرورية وجذائية وشبه ذلك بمن يرى شيئا هاترة دفعة
 فانه يرى جميع اجزائها ضرورية وتارة بان يجدد البصر نحو واحد
 فيميزها فالروية الاولى اجمالية والثانية تفصيلية والعلم الا
 جمالي منعه بعض المتكلمين وهو الرازي فانه قال يمنع حصول
 صورة واحدة مطابقة لا موز مختلفة بل لكل واحد صورته
 ولا معنى للعلم التفصيلي الا ذلك نعم قد تحصل الصور المتعددة
 تارة دفعة وتارة مترتبة في الزمان فان اراد ذلك فافزع
 فيه الا ان الاجمالى بهذا المعنى لا يكون حالة متوسطة بين القوة

المحصنة التي هي حالة الجهل ويبرز لفعل المحض الذي هو حالة التقييل
لان حاصله راجع الى ان العلوم قد تجتمع في زمان واحد وقد لا تجتمع
بل بتعاقب وقب وبذلك لا يختلف حال العلم بالقياس الى المعلوم
فكلنا الحاليتين علم تفصيلي بحسب الحقيقة والخيال وفي التسمية
باعتبار الاجتماع العارض للمعلوم لا باعتبار اختلافها مقبسية
الى المعلومات والحق الاول وهل يثبت العلم الاجمالي لله تعالى ام
لا يجوز القاضى الباقلاني والمعتزلة ومنعه كثيرا من اصحابنا
وابوها ثم والحق انه ان شرط فيه الجهل بالتفصيل لم يثبت لله تعالى
والشيء اما ان يعلم بالفعل وهو ظاهر او يعلم بالقوة كما اى كاشي
الذي في يد زيد وهو اى والخال ان ما في يد اثنان وقد سلتنا
عنه زوج ام فرد فانا تعلم في هذه الحالة ان كل اثنين زوج
وما في يد اثنان في الواقع فيكون مندرجا فيما علمناه فنعلم
في هذه الحالة انه زوج على بالقوة القريبة من الفعل وان لم يكن
نعلم انه بعينه زوج وكذلك جميع الجزئيات المندرجة تحت الكميات
فيقل ان يقب له الاوزان وينتجة حاصلة في اخذ المقدمات
بالقوة وفيقل قد يعلم الشيء عن وجه دون وجه قال القاضى البا
قلاني الوجه المعلوم غير المجموع ضرورة به فمتعلق العلم والجهل
شيئان متغايران قطعا وان كانا أحدهما غارضا للاخر كما اذا علم
الا انسان باعتبار ضاحكته وجهل باعتبار حقيقتها وهما عار
ضان لثالث كما اذا علم باعتبار ضحكه وجهل باعتبار كتابته
ولا تمنع التجوز في التسمية فما هو هذا القبيل معلوما خروجه
مجهول من وجه اذ لا مشاحة فيه وهو اى العلم فعلى وهو ان يكون سببا
للوجود الخارجي قبل الكثرة كما نتصور شيئا كما السري ثم توجبه

وانفعالى

وانفعالى من الوجود الخارجي بعد ما اى بعد الكثرة كما يوجد
في الخارج مثل السماء والارض ثم ينصوره قال الحكماء فليعلم الله
تعالى بمضوضاته فعلى لانه السلب لوجودها وقال الحكماء للعقل
مرتبة اربع فالهيو لا اى فالعقل الهيو لا هو الاستعداد
المحض لادراك المعقولات كما للأصفال وهي المرتبة الاولى
والمرتبة الثانية العقل بالملكة وهو العلم ببعض الضرورات
وانما لم يشترط فيه العلم بكليها لان بعضها قد لا يحصل لفقد
شرط للتصور كجنس ووجدان كالكثرة والعين لا يتصور ان
ماهية اللون ولذة الجماع او للتصديق كالحس والوجدان
في القضاء بالحسنة والوجدانية وكصور الظرفين
والنسبية في البدنيات فالشيخ قال هو اى العلم ببعض الضرورات
المستحقة عقلا بالملكة عنابط التكليف لانه اى العقل علم الا
كاستناع الا تفكرك بينهما اذ يمنع غاقل لاعلم له اصلا او علم
لا عقل له اصلا وليس العقل علما نظريا بل هو علم ضروري لان
العلم النظرى مشروط بكمال العقل وكمال العقل مشروط بالعقل
فيكون العلم النظرى متاخرا عن العقل بمرتبتين فلا يكون نفسه
وليس العقل كله اى كل علم ضروري لان الغاقل قد يفقد
بعض العلوم الضرورية كما تقدم وهو العلم ببعضها وهو
المطلوب وجوابه انا لا نسلم انه لو كان غير العلم جازا لانفكاك
بينهما يجوز تالوازمها والحق كما قال الرازي انه اى العقل
غير متيق اى مخلق اما جوهر او عرض يتبعها ذلك اى العلم ببعض
الضرورات عند عدم المنافع من النوم وآفة الآلات والمرتبة
الثالثة العقل بالفعل وهو حصول النظر في صيرورتها

بعد استنتاجها من الضروريات بحيث يستحصرها متى شاء بالارضية
والجشم كسب جديد وقيل هو ملكة استنباط النظرية من الضروريات
زيات بحيث متى شاء استحصرت الضروريات واستنتج منها النظرية
والمرتبة الرابعة العقل المستفاد وهو حضوره في النظرية
التي ادركها بحيث لا يقب عنه ومقرم الاخر وفي حصوله
في الدين يتروى وعلمان تعلقا بمعلومين متمثلين كالبياضين
او مختلفين كالبياض والسواد مختلفان يجوز اجتماعهما ولو
كانا متمثلين ولم يجتمعا واما العلمان المتعلقان بمعلوم
واحد فانهما مثليون ان اتحد الوقت اى وقت تعلق العلمين
بذلك المعلوم منهما فان كلاً من العلمين حينئذ متعلق بعين
ما تعلق به الاخر فكل منهما يقوم مقام صاحبه ولا يحتاج
هما مثلاً وان اختلف الوقت اذ اختلف الوقت لا يؤثر
اختلف العلمين كالجوهر فانه لا يختلف بسبب كونه وقتين مختلفين
ولكيب بان الفرق بين المقيس والمقيس عليه بان بين قان الوقت
ههنا داخل في متعلق العلم فتعدد المعلومان فان اختلف العلمان
وتم غارضا للجوهر فلا يقتضى تعدد ذاته وهو الذي ذكرناه
من حال العلمين المتعلقين بمعلوم واحد انما هو على تقدير اتحاد
محل العلم وهو العالم اذ حيث اختلف المحل اى محل العلمين بمعلوم
واحد كزبد عمو والعالمين بشئ واحد متخالفان اى العلمان
ان اقتضى كل واحد منهما الاختصاص بمحل له لذاته كعلمانه بوحيد
ابننا لان المثلي لا يتفاوتان في الاقتصاء المستند الى
الذات والا فاما بالضروري قال القاضي وكثير من المتكلمين
يقع اى ينقلب نظرياً مطلقاً للجائز بين العلوم فيصح على كل منها

اما يصح

ما يصح على الاخر وقد صح نظرياً مطلقاً على بعض العلوم
ان يكون نظرياً فكذلك البلية قال الامد لانهم تجانس العلوم يجوز
ان يكون العلم عرضاً عاماً لها وان سلم التجانس فقد يمنع النوع او
الشخص ذلك الذي صح على النوع او الشخص الاخر اذ لا يجوز
على الانسان ما صح على الفرس وان كانا متشاركين في الجنس ولا ان
يصح على زيد ما صح على عمرو ومع تشاركهما في تمام الماهية فالصحة
ربما كانت معللة بخصوصية نوع او شخص وكانت خصوصية نوع
او شخص اخر مانعة منها وقيل لا يجوز الا نقاباً مطلقاً لا متناع
الحال اى خلوا لا نشأ عنه اى الضرورى بالوجوبان ولو جاز
الا نقاباً بجواز الحلو وقيل لا يجوز ان نقاباً ما اى ضرورى
هو شرط كمال العقل اذ كمال العقل شرط للنظر وهو شرط للنظري
فيكون النظر في المنقلب شرط لنفسه ومقتضى عليه ثمة عكسه
وهو ان نقاباً بالنظري ضرورى بالجواز باتفاق المتكلمين بان يخلق الله
تعالى علماً ضرورياً متعلقاً به ولكنه لم يقع عند المعزلة في العلم بالله
تعالى وصفاته للتكليف يعنى ان العبد مكلف به فلما انقلب ضرورياً لم يكن
مقدوراً واذا لم يكن مقدوراً فبح التكاليف به على زعمهم واستناد
الضرورى الى النظري اولى الضرورى فزعم تفسيره الى الضرورى
فان فسروا التصديق الضرورى بما لا يتوقف بعد تصور النظر فبن
على نظرياً ان تكون مفرداته نظرية وتوقف التصديق على النظرية
مفرداته لا يقدح في الاستغناء حكمه عن نظرياً سبب في ذاته فيجوز
الحكم الضرورى الى التصور النظري وان فسروا بما لا يتوقف على نظر
لا بذاته ولا يتوسط مفرداته لم يجز الاستناد المذكور بل يكون مثل
هذا التصديق غير ضرورى فان عد نظرياً لزم اكتساب التصديقات

النظرية من القول بالشارح والالكان واسطة ثم نقول ان فسرنا
 الضروري بما لا يتوقف على علم سابق عليه لم يحجز توقف الضروري
 على ضروري اخر وان فسرناه بما لا يتوقف على علم سابق عليه لم يحجز
 نظرياً واثباتاً بها شئ على لا معلوم له كالمستحيل اى كالمعلم به
 اذ المستحيل ليس بشئ معناه ان المستحيل كما قال ابن سينا لا يحصل
 في العقل منه صورة مخصوصة هي في نفسه فلا يمكن ان يتصور
 شئ هو اجتماع البقيضين فتصوره كما على سبيل التشبيه بان يبين
 السواد والخالوة امر هو اجتماع ثم يقاضل هذا الاجتماع لا يمكن خصوصاً بين السواد
 والبياض واما على سبيل النقي بان يعقل انه لا يمكن ان يوجد مفهوم
 هو اجتماع السواد والبياض فقد تعقل هنا المستحيل المخصوص
 باعتبار امر عام هو كونه مفروضاً مستمياً باجتماع السواد والبياض
 لا باعتبار خصوصه واثبات غيره معلوميته المستحيل معناه معلومية
 تلك الصورة المسببة عن التشبيه او كما مر لغام فالحكم فلفظي وحده
 اى العلم القلب للسمع الدال عليه قال الله تعالى ان في ذلك لذكرى
 لمن كان له قلب وقال فيكون لهم قلوب يعقلون بها واذ ان يسمعوا وقال
 افا لا يتدبرون القرآن ام على قلوب قفا لغالها وقال الحكماء المحل
 لكل النفس الناطقة والمحل للذكر الجبرن المشاعر العشر الظاهر
 والباطنة النوع الثالث من الكيفيات النفسانية الارادة فيل
 اى قال اكثرهم المعتزلة هي اعتقاد النفع او ظنه في احد طرفي الفعل
 وقيل هي ميل بليغة اى اعتقاد النفع او ظنه وعندنا هي الصفة المحضة
 لاحد المتدورين بالوقوع ولا توجب الارادة الحادثة المراد عند
 الاشاعرة وان كانت مقارنته له عندهم ووافقهم في ذلك الجبائي
 وابنه وجماحة من متأخري المعتزلة واحتجوا بالحارثية عن القديمة

فانها

فانها توجب اتفاقاً من اهل الملة والحكماء اذا تعلقت بفعل من افعال
 نفسه تعلل واما اذا تعلقت بفعل غيره ففيه خالفوا والمعتزلة القائلين
 بان معنى الامر هو الارادة فان الامر يوجب وجود الامر به كما في
 العصاة وجوز ان يوجب الارادة الحادثة المراد النظام والعالق فيه
 وجعفر بن حرب وظائفه من قدماء معتزلة البصرة في فعل اى فعل
 المرید بحدته اذ عدم ايجاد ارادة المرید في غير فعله لا سيرة به ان
 كانت تلك الارادة قصد الى الفعل وهو ما يحجز من انفسنا حال
 الايجاد لا عرفاً عليه فانه قد يتقدم على الفعل فلا يتصور ايجاداً له
 ويقبل المشقة والضعف حتى يبلغ درجة الجرم ومع ذلك فقد يكون
 قصد بل جزم بان سيقصد وربما يزول لزوال شرط او حذر
 مانع ولا يشترط الارادة بها اى باعتقاد النفع والميل عند فضاء
 عن كونها عين احدها فلا يصح تغييرها باسرها اصلاً كفى اى كما قد حذى
 العطشان اذا فرض استواءهما من جميع الوجوه بان يختار احدهما
 بلا داع لم يرجح في اعتقاده على الاخر وكما في طريق الهارب من التسع
 اذا استويا فانه مع كونه ملجأ في الهرب يختار احدهما ولا يتوقف على
 ترجيح لنفع يعتقده فيه ولا على ميل يتبعه بل يرجح احدهما بمجرد الارادة
 وقيل تتعلق الارادة بنفسها مثل ان يريد الارادة فتغابر الشهوة
 فانها لا تتعلق بنفسها بل بالذات فقط وقوله المريض اشتى ان اشتى محجاز
 عن اريد ان اشتى وفيه ان تتعلق الارادة بنفسها انما يتم اذا فسق
 باعتبار النفع والميل التابع له كجواز ان يعتف الشخص في اعتقاد
 لمنفعته فعل من الافعال وفي مسيله اليه نفعاً له ثم يميل الى ذلك اعتقاداً
 وما يتبعه واما اذا فسق بما اختاره من انما صفة مخصوصة لاحد المقدورين
 بالوقوع فلا يجوز تعلقها بنفسها لان ارادتنا ليست مقدورة لنا

والاحتياج حصولها فإنا إلى إرادة أخرى وهكذا إلى ما لا
يتناهى ولا انفكاك عطف على تتعلق بنفسها بحسب المعنى كأنه قال
الإرادة تغاير الشهوة كأنها تتعلق بنفسها ولو لا انفكاكها عن
المشهوقة في الدواء والكربة وانفكاك الشهوة عنها في الطعام اللذيذ
المعلوم ضرره قال الشيخ الأشعري إرادة الشيء عين كراهة الضد
أي ضد ذلك الشيء وأما أن كانت غيرهما فوضعا أو مثلهما فالوجوب
معها لا امتناع اجتماع الضدين والمثلين لكنها اجتماعها هذا خلف أو
مخالفتها فبجامع ضدها لأن المخالف للشيء يجوز اجتماعه معه ومنعه
ولكن ضد كراهة الضد هي إرادة فيلزم جواز اجتماع إرادة الشيء
مع إرادة ضده لكن الإزادتين المتعلقين بالضدين متضادتان
فلا يجوز اجتماعهما ويبدل أي يبطل ما أعاده الشيخ من العينة
أن شرط كراهة الضد الشعورية اتفاقا وضرورة وقد لا يشعر
بالضد حال إرادة الشيء فانفكت الإرادة غير كراهة الضد فلا يكون
نفسها ويجاب عن دليله بأننا لا نسلم أن المخالف ليس بجامع ضده يجوز
تأويله المتخالفين ولا شك أن المألوم يمنع اجتماعه مع ضده لا لزوم
ومجواز كون الشيء ضد المتخالفين كالنوم وإذا ظهر التغير فإرادة
معه أي مع الشعور بالضد هل تستلزم كراهة الضد فالباقي لا يوافق
نعم لكن الظاهر أنها لا تستلزمها يجوز أن يراد بالشيء الضدين كل واحد
من وجه إرادة على السوية أو يبرح أحدهما بحسب ما فيه من نفع راجح
على نفع الآخر فيكونان مرادين على السوية وانت خبير بأن
هذا الظاهر إنما الثاني إذا فسرت الإرادة باعتبار
النفع أو ما يتبعه وأما إذا فسرت بصفة مخصوصة لأحد
طرفي الفعل مقارنة له كما هو رأي الأشاعرة فالإرادة

71
الضدين مستلزم اجتماعهما وهي إرادة غير التمني ذات التمني بتعلق
والماضي والإرادة لا تتعلق إلا بمقدور مقارن لها عند أصل
الحقيق والشهوضها أي الإرادة يقال فعل بالشهوة أي بالإرادة
عندنا ومنعه المعتزلة لأنه أي الشهوض ضد العلم والعلم يخالف الإرادة
عندنا ومنعه المعتزلة لأنه أي الشهوض ضد العلم والعلم يخالف
الإرادة وضد أحد المختلفين بجامع الآخر وضد فكيف ضده وجوب
أن الشيء الواحد قد يضاد مختلفين كالنوم فإنه ضد العلم والقدر
وهما مختلفان كما تقدم وقال القاضي من الأشاعرة والبصري من
المعتزلة الإرادة تفيد متعلقا صفة رائدة على ذات المتعلق
سواء كان ذلك المتعلق فعلا أو هو لا فللفعل تفيد كونه طاعة
كالسجود بإرادة الله تعالى ومعصية كالسجود بإرادته للضم وللنقد
كونه أمر أو تهديداً فإن أراد أي القاضي والبصري أنها صفة
بشويتية موجودة في الخارج منع كون الإرادة كذلك وما ذكره
اعتباري وإن أرادتها تفيد متعلقا صفة اعتبارية فالنزاع فيه
ولا فائدة له والكراهة ضدها أي الإرادة والنوع الرابع من الكف
النفسانية القدرة وهي صفة تؤثر خرج به ما يؤثر كالعلم أو لا تأثر
يؤثره وإن توقف تأثير القدرة عليه وقوة الإرادة خرج به ما يؤثر
كالعلم أو لا تأثره وإن توقف تأثير القدرة عليه وقوة
الإرادة خرج به ما يؤثر لا ولا وفق الإرادة كالطبيعة للبنا
نقط المعنوية وقيل القدرة ما هو مبدأ الأفعال المختلفة
خرج به فيفتقران أي التعريفان في القوة الفلكية والقوة
البناءية فإن الأولى قدرة على الأول دون الثاني والثانية
بالعكس لأن القوة الحيوانية فإنها قدرة عليهما والقوة المعنوية

الغصنة ليست قدره عليها ويؤد على الحدين القدرة الحادثة عندنا
اذ لا يؤثر ولا ثباتا اثرت ما نعت قدره الله تعالى فان الله اذا اراد
شيئا او اراد العبد صفة لزم اقاما وقوعهما معا فيلزم اجتماع الضدين
واقاما عدمهما معا ولا شك ان المانع من وقوع مراد كل منهما مراد الاخر
فاذا لم يقعوا وجب وقوعهما ويلزم ذلك المحال واما المحدثا عجزا
عجزا قدره على فرض قدرته عليه وهو ايضا محال لا يقال تختار انه
يقع مقدورا والله تعالى كان قدرته اتم قدرة العبد لا يرى انها اعم
منها فالوفاة لا نأقول الممانعة لازمة ولو كانت قدرة الله اعم
منها لان عموم القدرة لا يؤثر فان تعلق القدرة بغير المقدور المعين
لا اثر له في هذا المعنى فكانت متمسا وتبين بالنسبة اليه فيكون ثابته
احديهما فانفع من ثابته الاخرى ترجيح بالمرجح ومن ثمة ومن اجل
هذا الدليل الذي يغني به ثابته القدرة الحادثة بعينه نفاها
اي القدرة الحادثة جهه بنصفه التزمدي وهو مكابر لان
الفرق بين الصاعدا بالاختيار والساقط من علو ضروري اذا
عرفت ان التمانع انما يجري في القادرين المؤثرين فيجوز تخن كالي
الحسين البصري من المعتزلة مقدورا بين قادرين احدهما مؤثر والاخر
كاسيب بن فاعل بين مؤثرين لما علمت من لزوم التمانع ولا بين
كاسيبين اذ لا يخرج متعلق القدرة الحادثة عن محالها فلا يقدر
زيد على فعل عمرو ولو فرض مقدور بين كاسيبين للزوم خروجيهما
او عن احدهما لاستحالة قيام الواحد بالشخص مجلدين هذا والوكسين
يجوز مقدورا بين قادرين مؤثرين سواء كانا مخلوقين او خالقا
ومخلوق فان قدرة العبد مؤثرة عنده ولا يقول بالتمانع انه بعد
الا له واما في غيره فان الخالق اقدر من المخلوق ويجوز ان يكون احد

المخلوقين اقدر من الاخر فانه يكون وقوع مراد الا قدره بحكما
ومن هذا التقرير يظهر ان التشبيه من بعض الوجوه وقال بشر بن
المعتمر القدرة الحادثة سالومة البينة عن الافات فجعلها صفة
عدمية وتعرفها القدرة ويعلم وجودها بالوحدان فان الصاعد
بالاختيار يجب حالة الصعود اثر ثابته دون الساقط وقال
الهمداني من المعتزلة انما تعرف ببقاء الفعل وتيسر من شخص دون
اخر فيعلم ان الاول قدرة دون الثاني وقال الجبائي انما تعرف بساومه
الشخص عن الافات ويطلبهما اي قول الهمداني وقول الجبائي
المنوع من الفعل فانه يوصل قول الهمداني لانه قادر على
ولا يتناقض منه الفعل والمنعوى المبطل بالصد من النوم والعجز
مع سالومة عن الافات فلا يكون العلم بالسالومة مستلزما للعلم
بثبوت القدرة فكيف والمصحيح المتصف بتلك الاخذ والقدرة
له اجماعا فبطل قول الجبائي ولو اجاب الهمداني بانه يتناقض الفعل
من المنوع ان قدرا لا ارتفاع اي ارتفاع المانع ورد عليه العجز
فانه ايضا يتناقض منه الفعل بتقدير ارتفاع المانع وهو العجز فان
قال القدرة مصححة للفعل لا موجبة له ولا شك ان المنوع موصوف
بما يصحح الا انه يخلف عنه للمانع بخلاف العجز اذ ليس مع ما يصح
الفعل قلنا المعلوم بالاشته هو ان الفعل يتقدر عليه ما دام
على حالهما واذا فرض زوال ما بهما يتناقض الفعل منهما فمن اين لك
وجود المصحح مع احدهما دون الاخر واجاب بعضهم بان الفرق بين العجز
والساقط بين المنوع من الفعل من اظهر الوجوديات لا يتوقف
العقل في الجزم به فانكارهما يقتضي منه العجز ولا تعلق القدرة
الواحد بمقدورين سواء كانا متضادين او متماثلين او مختلفين

لا معا ولا بسبيل البذل بل مقدور واحد لا تناف مع المقدور ولا شك
انها مجتهد عند صدور واحد المقدورين منا مغاير لما يجتهد
عند صدور الآخر فكيف يكون متعلقها صديق فانه يستلزم
اجتماعها لوجوب مقارنتها لتلك القدرة المتعلقة بها وقال
اكثر المعتزلة قدرة العبد تتعلق بجميع قدورات المتضادة وعجزها
كالقدرة وقال ابو هاشم القدرة القائمة بالقلب تتعلق بجميع
متعلقاتها كالاقتادات والارادات ونحوها لا الجوارح لا
اي تتعلق القدرة القائمة بالجوارح بجميع مقدوراتها من
الاعتادات والحركات وعجزها وقيل كل واحد منها يتعلق بمعلقها
جميعه دون متعلق الاخرى وقيل كل واحد منها يتعلق
بمتعلقها وتعد الفعل من كل واحد منها المتعلقات الاخرى
لعدم الالة وقيل القدرة القلبية تتعلق بمعلقها دون القدرة
العضوية فانها تتعلق بأفعال الجوارح فقط واعلم ان هذه الاقوال
ترد ذات من انهم هاشم كما في المواقف وصنعها باياه واجمعوا
اي المعتزلة في المتعارفات انها تتعلق بها قدرة واحدة على تعاقب
الازمنة مع اتفاقهم على انه لا يقع بها مشاؤون في محل وقت واحد
قال الشيخ واصحابه هي القدرة الحادثة توجد مع حدوث الفعل
وتتعلق به هذه الحالة ولا توجد قبله فضلا عن تعلقاته اذ قبله
اي الفعل لا يمكن الفعل بل يمنع وجوده فيه والا بان يمكن فليفرص
وجوده فيه فمعه اي فالحالة التي فرضناها انها سابقة على الفعل
ليست كذلك بل هي مع الفعل هذا خلف لان كون المتقدم على الفعل
مقارنا له يستلزم اجتماع المقتضين اعني كونه متقدما وعجزا متقدما
فقد لزم من وجود الفعل قبله محال فلا يكون محكما اذا المحكم لا يستلزم

المستحيل بالذات واذا لم يكن الفعل محكما قبله لم يكن مقدورا
قبله فلو تكون القدرة عليه موجودة حينئذ ولا شك ان وجود
القدرة بعد الفعل مما لا يتصور فتعين ان تكون موجودة معه وهو
المطلوب فيل من طرف الخصم نحن لا ندعي ان القدرة اذا وجدت
في حال كانت متعلقة لوجود الفعل في ذلك الحال حتى يلزم امكان
وجوده فيه بل نقول القدرة في الحال انما هي على الايقاع اي ايقاع
الفعل في ثاني الحال والايقاع متقدم على الوقوع زمانا فيكون
امكان الايقاع في الحال ولا يستدعي هذا امكان الوقوع في
الحال فلا يضربنا فما ذكرتم من ان الفعل ليس يمكن قبل حدوثه
في جواز كون القدرة موجودة قبله واجب بان الايقاع الذي
هو تأثير القدرة الحادثة في الفعل واجبا لها اياه على ان كان
نفس الفعل على مع ان التأثير في الفعل واجبا لها اياه على ان كان
كان نفس هو عين حصول الاثر الذي هو الفعل محال اي فالايقاع
محال في الحال لما ذكرنا من ان حصول الفعل مستحيل قبل حدوثه والا بان
كان غيره فالكلام عائد فيه لان الايقاع ممكن حادث فلا بد له من تأثير
للقدرة فيه فالايقاع ايقاع اخر ويتسلسل لا يقال الايقاع الاعتراف
فلا حاجة به الى ايقاع اخر لانا نقول اتصاف الموضع بصفة الايقاع
دون الايقاع محتاج الى ترجيح قطعا وهو المراد بالتأثير والايقاع
وهل المقدور تبع العلم او لا وازادة للمعزلة فيه خالف وجه اول
ان صاحب المللكة في صناعة تصدر عنه افعال محكمة لا يقصد
تفاصيل اجزاءها فان الكاتب يراعي دقايق في حرف واحد لا يقصد
ولو قصدها لفاته كثير منها ووجه الثاني ان سبعية المقدور لا وازادة
هو مقتضى القدرة فانها صفة تؤثر على وفق الارادة واما الاشاعرة فقد

حكوا بان مقدورات العباد مخلوقة لله تعالى باذاته المتعلقة بتفاه
 صيلها وقد يصعد فعل متقن قليل عن نائم بالتجربة عند المعزلة وكثير
 عن نائم اختلافوا فالمعزلة وبعضها قالوا هو واقع بقدره وان كان
 بل يعلم فان النوم لا يضاد القدرة مع كونها مضادا للعلم وعينه
 من الارادة باتفاق العقلاء وقال الاستاذ ابو اسحق لا يكون
 مقدورا له فان النوم يضاد القدرة ايضا وتوقف القاضي الب
 قالوني وكثير من اصحابنا وقالوا لا قطع بكون ذلك الفعل مكتوبا
 للنائم ولا بكونه ضروريا بل كانه محتمل بالترجيح ولما كان القائل
 ان يقول اذا كان النوم مضادا للعلم وبانه اذا كانت فاقول
 فيما يراه النائم ويدركه بالبصر والسمع وغيرهما اجاب عنه يقول
 والزوايا باطل عند جمهور المتكلمين فالمعزلة قالوا فقد
 شرط الادراك حالة النوم من المقابلة وابتداء الشفاعة وتوسط
 الهواء الشفاف والبنية المحصورة وانتفاء الحجاب الى غير ذلك من
 الشروط المعتبرة في الادراك فمما يراه النائم ليس من الادراك في شيء
 بل هو من قبيل الخيالات الفاسدة والاهام الباطلة وبعضنا ومن لم
 يشترط في الادراك شيئا من ذلك لكنه قال انها خيال باطل
 لمخالفة العادة فان عادته تعالى لم تجز بخلق الادراك في الشخص
 وهو نائم واثبت الاستاذ ابو اسحق وقال المنام حق والابان
 لان خيالا باطلا ولزم السفسطة اذ لا فرق بين ما يجرد النائم من
 ابصار ونحوه وبين ما يجرد اليقظان فلو جاز التشكيك فيه
 لجاز فيما يجرد اليقظان ولم يخالف الاستاذ كون النوم صدق
 لكنه زعم ان الادراك يقوم بجزء ما غير يقوم به النوم وقال الحكماء
 هو اي المدرك في النوم بوحدة الحس المشترك وهو قد يأخذ من

النفس

النفس الناطقة وهي تأخذ من صور مرتسمة في العقل العقال
 فان صور جميع الكائنات من الازل الى الابد مرتسمة فيه بل في جميع
 المبادئ العالية والملاوكة السماوية ومن شأن النفس الناطقة
 ان تتصل بتلك المبادئ اتصالا معنويا روحانيا وتنقش ببعض
 ما فيها مما كان او سيكون وهو كائن الا ان استغفرت في تدبير
 بدنها يعوق عن ذلك فان حصل لها بالنوم ان في فراغ فربما
 اتصلت بها فارتسم فيها ما يليق بها من احوالها واحوال من يقرب
 منها من الامل والولد والا قليم والبلد حتى لو اهتم بمصالح الناس
 زاتها ولو كانت منجذبة لاهتمت الى المعقولات لاخترها شيئا منها
 وذلك الامر لكلي المتشقق في النفس يليق به الخيال اي
 قوة الخيلة لما جيلت عليه من المحالات والانتقال
 من شيء الى آخر مشابه له بوجه وتفصيل بين الاشياء المتصلة
 والترتيب بين الامور المتفصلة صور اجزائية اما قديمة
 من ذلك الامر لكلي او بعيد منه فيعبر قاراه النائم او لا بان
 يرجع المعبر قهري وقد لا ينصرف فيه الخيال فيؤدي كما هو بعينه
 فيقع من غير حاجة الى التغير او يأخذ الحس المشترك من الخيال
 كما ارتسم فيه من الخارج ولذلك من دام فكره في شيء رآه في منامه
 وقد يجدتها في الصور من ذلك من علم يرى الدموى في حلم
 الاشياء الحمر والصفرى يرى النيران والاشعة والتسوداوى
 يرى الجبال والاربخة والبلغم يرى المياه والالوان البيض وهما
 اي الاخير ان اضغاث احلامهم فلا تغير لهما واعلم ان المعزلة فرغوا
 صد القدرة والعجز فزوغا الاول القادر على حمل مئة من فقطرة
 يتمكن من حمل مئة اخرى معها هل هو عاجز عن حمل المائة اخرى

تجربته عن تلك الصور حتى يحصل
 ما اخذه النفس فيقع بعينه

المتنصقة بها او خارجا عن حمل احديهما اي احدي المائتين من غير
 تعيين وقادر على مائة منها غير معينة او لا يوصف بالعجز
 ولا بالقدرة بالنسبة الى الاخرى افعال والتكامل من افضل لمذهبهم
 وجوب تعلق القدرة بجميع المقدورات فان المائة الاخرى معينة
 او لا من جنس مقدورات العبد والثاني القار ان اي
 الشخص الذي ان يقد كل واحد منها عليها اي على حمل مائة
 من اجمعها على حملها فكل واحد منها حامل لكل اي كل المائة كما
 قال اكثرهم ويلزمه اجتماع قادرين مستقلين على مقدور واحد
 فيستغنى بكل منها عن الاخر او كل منهما حامل للقبض المعين بحيث
 لا يشاركه فيه صاحبا كما قال الصمري والكعبى منهم ولزمهم
التحكم لان نسبة كل جزء الى كل واحد على السوية فلا يتعين لشي
 منها لفعل احدهما والثالث قالوا قد تولد القدرة الحادثة
الواحدة في محال متفرقة حركات متعددة الى جهات مختلفة ثابت
يضرب يد عليها دفعة فتفرق في تلك الجهات ولما كانت وحق
القدرة خاصة بتحرك الاجزاء المتفرقة قال فجمع على
عشر اجزاء مثلا وصفتة عشر قدر فان القدرة على تحريك كل
جزء من القدرة على تحريك الجزء والاخر لو كانت القدرة على
تحريك جزء قدرة على تحريك جزئين لمكانت قدرة على تحريك
الاجزاء بالغة ما بلغت ان ليس عدد اولي من عدد ويلزم ان يقد
البقية على تحريك الجبل هذا خلف واجب بان عدم الاولوية
في نفس الامر ممنوع وعندك لا يفيد واما الحجة فانه قال الا
جمع يمنع التحريك كما ليقد فانه مانع عن الشيء لمن هو قادر عليه
وهذا بناء على مذهبه من كون الممنوع قادرا وسيعلم على بطلانه

والخامس الا اعتماد المحرك يمينه وليس له هل يمكنه التصعيد منه
البهيمية للفرق بين الدخيرة والرفع ضرورة فان كل عاقل
 يعلم ان رفع التي استق من تحريكه وخرجه واوجبا زيادة قدرة
 واحدا على القدرة المحركة يمينه وليسرة تحكما اذ لا وجه للحصر منهم
 من جوزه وهي اي القدرة تغير المزاج لانه كيفية متوسطة بين
 الكيفيات المحسوسة بالقوة الالهية دون القدرة ولا قد يعاوق
 القدرة كما عند الاعيان والتعب الشيء لا يعاوق نفسه والقوت
 مبدأ التغيير آخر من حيث هو آخر قيد بالحيثية ليدافيه التغيرات
 اعترار كالمعالج لنفسه فانه يؤثر من حيث هو عالم بضاعة الطب
 وتأثير من حيث هو جسم يفعل عما يالوقه من الدواء وهي بهذا
 التفسير اعم من القدرة لعدم اشتراط الارادة فيها فتشمل اربعة
 اقسام لان المصادر من القوة اما فعل واحد او افعال مختلفة
 وعلى التقديرين اما ان يكون لها شعور بما يصدر عنها او لا فالاول
 النفس الفلكية والثاني الطبيعة الغضائية وما في معناها والثالث
 القوة الحيوانية والرابع النفس النباتية وتقال القوة ايضا
 لاو مكان المقابل للفعل مجازا لانه سبب للقدرة عليه كما يقال
 لاو ببيض انه اسود بالقوة لا الامكان الذاتي لانه يقارن
 الفعل دون ذلك فان لا اسود بالقوة يمكن سواده امكانا
 ذاتيا لا امكانا مقابلا للفعل والخلق ملكة تصدر عنها اي
 النفس بسببها الافعال بالذوية كمن يضرب الطنبور ومن غير
 ان يفكر في نغمة او في نقر نقر فيغير الخلق القدرة لعدم
 اعتبار السهولة فيها سيما ان جعل نسبتها اي القدرة الى الطرفين
 سواء كما هو مذهب المعتزلة فان الخلق لا يتصور فيه ذلك بل لا بد

لا ترفع المشهورة ولا آفة
 من حبسه فها من الكيفية

ان يكون متعلقا باحد طرفي الفعل واذا الضدين ومنعه اي كون
 نسبتها الى الطرفين سواء الشيخ الاشعري فيقول اي قال الرازي
 اراد الشيخ بالقدرة القوة المستجمعة للشروط اي شروط التأثير
 ولذلك جعلها مع الفعل لا متناع تخلف المقدور عن المؤثر
 التام ولا تتعلق بالضدين معا ولا اجتماعا في الوجود والمقتولة
 اراد وبها القوة الفضلية من غير اشتراط الاجتماع ولا شك ان
 نسبتها الى الضدين سواء وهي قيل الفعل ورد على الرازي بان
 الشيخ لا يقول بتأثير القدرة الحادثة فكيف يقال اراد بالقدرة
 القوة المستجمعة بشروط التأثير والمنوع عن الفعل غير قاده
 عليه عنده اي الشيخ اذا القدرة عنده مع الفعل ولا محالة
 المنع وعند المعتزلة تقادير للفرق الضروري بين الزمن والمقتد
 واجيب بان لا فرق بينهما الا ما يعمد الى جريان عادته تعالى بارتفاع
 المقتد دون الزمان والمقتد صفة تتعلق بالموجود عنده في الاصح
 من قولين فان التعلق بالمعدوم محال محض فالزمن عاجز عن العقو
 لا عن القيام وفي قول انما يتعلق بالمعدوم اليه ذهبت المعتزلة
 وكثير من اصحابنا والمجته قيل هي الارادة فمن الله تعالى اي فالمجته
 من الله لئلا ارادته لكرامتنا والمحبة من الله ارادتنا اطاعة واما
 ترك الاعتراض فالكفر مع كونه مرادا لله تعالى ليس صناعا عنه
 يعترض عليه وعند المعتزلة هو الارادة قال كافر ليس بمرادضا
 عندهم والعزم جزم الارادة بعد التردد الحاصل من الدواعي
 المختلفة المنبغثة من الاداء العقلية والشهوات والنفوس
 النفسانية فان لم يترجح احد الطرفين حصل التردد وان ترجح حصل
 العزم والترك عدم فعل المقدور وقيل ان كان عدم فعل المقدور

قصد او قيل الترك من افعال القلوب لانه نظير ما للقلب عن الفعل
 النفس عن ارادته وقيل الترك فعل الضد لانه مقتدور والعزم
 مستمر فلا يصلح اثر القدرة الحادثة والذات بدنية كالآلة
 لان كل عاقل بل كل حساس يدركهما من نفسه ويميز كل واحد منهما
 عن صاحبه ويميزهما عما عداهما بالضرورة فلا يعرفان وقيل الذمة
 ادراك المألوم من حيث هو مألوم والامر ادراك المنافع من حيث
 هو مناف وقيل بالحيثية لا الشيء قد يألوم من وجه دون
 وجه كالدواء الكريمة اذا علم ان نجاة من العطش قال الرازي
 وكونه اللذة والامر غير الادراك المخصوص لم يثبت بالبرهان
 فان ادرك بالوجدان عند الاكل مشاوحاته هي لذة وتعلم ايضا
 ان ثمة ادراك المألوم واما ان اللذة هي نفس ذلك الادراك
 او غير ذلك وانما ذلك الادراك سبيلها وانه هل يمكن ان يحصل
 اللذة لسبب اخر لا فله يتحقق فوجب التوقف فيه وقيل اي قال
 ابن ذكوان الطبيب الرازي ليست اللذة امر محققا موجودا في
 الخارج بل هي امر عديم هو زوال الالم كالاكل فانه دفع الالم الجوع
 ويبطله العشاء على مال على وجه البغته فان الانسان يلزمه ولم
 يكن له الالم ببقائه والامر بسببه الذائق عن الحكماء وخالينوس يفرق
 الاتصال فقط بالبحر فالحار انما لم يفرق الاتصال وكذا
 البارد يلزمه تفرق الاتصال لانه لشدته تكيفه وجمعه بوجوب
 الاجزاء الى ما تتكاثف اليه ويلزمه من ذلك تفرقا عما يتخذ عنه
 وانكم بعض الناس وهو الرازي للتخلف اي تخلف الالم والقطع
 بسبب كين حاد عنه مع انه يفرق الاتصال ولو كان سببا ذاتيا لا
 يمنع التخلف عنه فظهر ان تفرق الاتصال ليس سببا بل هو يعد

لسواء المزاج وحصوله يستدعي زمانا فعند عي ما يتبدى العضو با
لاستحالة الى مزاج شئ يحصل الالم وزاد ابن سينا الاول سببا اخر سوى
تفريق الاتصال هو سوء المزاج المختلف وهو مزاج غير طبيعي يرد
على العضو ولا يبطل مزاجه الطبيعي بل يخرج عن الاعتدال دون المتفق
وهو مزاج غير طبيعي يرد على العضو ويزيد في مزاجه الطبيعي
وتتمكن فيه بحيث يصير كانه المزاج الطبيعي اذ شرط المنافق
الكيفيتين اي كيفية الحاس وكيفية المحسوس اذ مع الاتفاق يحصل
تأثير للحاس من المحسوس فالواحد حسا فاذا انعكست الكيفية المنافقة
في العضو زالت كيفية العضو الاصلية فليس ثمه كيفيتان متخالفتان
فلم يكن فعل وانفعال فالأحس بحس بحرارة الدوا المستقرة في جوهر
الامضاء المدبئية لها فالأحس بها ومع الاختلاف يحصل التأثير
كما في حرارة العنق فانها وازادة من مجاورة خلط صفراوي
على اعضاء هي على فراجها الطبيعي حتى اذا تنحى عنها ذلك الخلط كانت
باقية على اخرجتها الاصلية فلذلك يحس تكرارها احسا شديدا
والصحة خالة او مملوكة لم يكف بدو احديهما بينهما على ان الصحة
قد تكون راسخة وقد لا تكون كصحة الناقة وقدم الاولى كالكيفية
النفسانية تكون والاحالة ثم تصير ملكة بها اي بسببها واسطة بها
تصدر افعال من الجذب والهضم والتغذية والتنمية والتوليد عن
الموضوع لها سليمة غير ما وقت والمضخاؤها اي مقابل الصحة
وهو خالة او مملوكة بها تصد افعال عن الموضوع ما وقت فبالو
واسطة بين الصحة والمرض المعرفتين بهذين التعريفين اذ لا خروج عن النقي
والاثبات الا ان يميل شئ من شروط المقابل كاتحاد المحل والزمان
والجهة كما في جالينوس قال ابن سينا من ظن ان بين الصحة والمرض وسطا

هو لا صحة ولا مرض فقد نسي الشروط التي يجب ان تراعى فيما له وسط
وما ليس له وسط في تلك الشروط ان يعرض الموضوع وحينئذ
ان جاز ان يخلو الموضوع عنها كان هناك واسطة والا فلو فاذا
فرض انسان واحد واعتبر فيه عضو واحد في زمان واحد
فالو بد ان يكون اما متعدل المزاج سوى التركيب بحيث يكون
فعله سليما واما ان لا يكون كذلك فالو واسطة الا ان يحل للصحة
والمرض بمحد الخو ويشترط فيه شروط لا حاجة لها كان ان يشترط
في حد الصحة سائر ما جميع الافعال فلو فخرج سالم البعض ومن كل
عضو فخرج من كان بعض اعضاءه ما وفاقا وفي كل وقت فخرج من
يصح منه وبمرض منه وان لا يكون هناك استعداد تقيضي سهولة
الزوال فيخرج الناقه والشيخ والطفل ويشترط في حد المرض آفة
جميع الافعال من جميع الاعضاء في جميع الاوقات فخرج الامور
المذكورة من حد ايضا وثبتت الواسطة فقلوا الا ان النزاع
حينئذ يكون لفظيا القسم الثاني من اقسام الكيفيات المختصة
بالكميات ما وحدها كالثلث فانه كيفية غارضة للحكم المتصل
الثلث في الزوجية فانها كيفية غارضة للحكم المتصل وهو العدد
ومع غيرهما كالحلقة فانها كيفية غارضة للحكم المتصل فانها مجموع
شكل ولون والشكل غارض للحكم المتصل من حيث انه محاط بمحد واحد
واكثر والمبتدأ من قوله والزواوية انها كالحلقة مركبة
من الكمية المختصة بالكميات مع غيرها وليست كذلك فانها هبة اخا
طية الضلعين المستطعم مثا وفي ملتفاهما فالزاوية هي تلك الهيئة
التي لا امر المركب من تلك الهيئة والضلعين والمستطعم كما يتوهم وهو
مثاوية اشارة الى ان ما ذكر تعريف للزاوية المستطعم دون مطلقها

من الكيفيات المختصة

المتناول للزاوية المجسمة وليست الزاوية كما زعم بعضهم إذ تقدم
 بالتضعيف إنما القائم فإنها تتقوم بالتضعيف مرة واحدة بحيث
 لا يتبقى منها زاوية أصلا وأما الحادة فإنها تتقدم إذا كانت
 نصف قائمة بالتضعيف مرتين كذلك بخلاف الكم فإنه يزيد بالتضعيف
 ولو أبل التضعيف بالزيادة لتشمل الزوايا كلها فإن كل زاوية إذا
 زيد عليها ما يجعلها مسبوقة لقائمتين انعدمت وأما قبولها أي
 الزاوية القائمة قائما هو بالعرض وفواسطه الكمال الحكيم يحدث اثبات
للخط مع الإرادة أي إرادة الخط إلى أن يعود إلى وضعه الأول الدائرة
 وهي أشكل مستوي محيط خطين وسط نقطة جميع الخطوط
 الخارجة منها إليه سواء ويحدث اثبات قطر نصفها أي نصف الدائرة
 مع إرادة ذلك النصف حتى يعود إلى وضعه الأول الكثرة وهي جسم
 محيط به سطحين وسطه نقطة جميع الخطوط الخارجة منها إليه
 سواء ويحدث اثبات ضلع من أضلاع المربع مع إرادة المربع
 حتى يعود إلى وضعه الأول السطوانة وهي شكل محيط به
 دائرتان من طرفيهما قاعداه يصل بينهما سطح مستدير عرض وسط
 خط مواز لكل خط يفرض على سطحيه بن قاعدته ولو قال ضلع
 سطح متوازي الأضلاع كان عام ويحدث اثبات الضلع المحيط
 بالقائمة من الثلث حتى يعود إلى وضعه الأول المخروط وهو شكل
 أحد طرفيه دائرة والأخر نقطة ويصل بينهما سطح يتعرض عليه
 الخطوط الواصلة بينهما مستقيمة ولا مناقشة في التوهم كما فعل
 في المواقف حيث قال ما ذكره المهندسون من أمور وهمية لا يعلم وجودها
 خارجا وعليها مبني علمهم الذي يدعون فيه اليقين لأن البراهين
 قامت على وجودها في مواضعها وإن سلم كونها أموراً وهمية فلا

ينافي ذلك كون أحكامها يقينية لا يزى إن العدد المركب من
 الوحدات التي هي أمورا عتبارية لم أحكام صادقة بالوشية
 القسم الزوايا من أقسام الكيف استعدادات فلقبولها أي فالأقسام
 استعدادات للقبول والافتعال ضعف ولا فروع كالمراضية وإن
استعداد لعدده القبول قوة ولا ضعف كالصحة وإنما
قوة الفعل كالقوة على المضارعة فإنها ليست منها أي من الكيفيات
 الاستعدادية كما ظنهم فوهم وجعلوا أقسامها ثلثة فإن لصنا
 رعة تتعلق بعلم بهذه الصناعة وبصاوتها الأعضاء لأنها تتناثر
 بسرعة وبالقُدرة على هذا الفعل وشئ منها ليس من الكيفيات
 الاستعدادية لأن العلم والقُدرة من الكيفيات النفسانية
 وصاوتها الأعضاء من الكيفيات الملموسة ثم النسب أي المقولات
 النسبية السبعة التي تقدم ذكرها أول العرض انكسرها أي
 انكرو وجودها في الخارج المتكلمون والأبأن ووجد تسلسل
 لأن محلها يتصف بها فله إليها نسبة بالمحلية والاضاف و هذه
 النسبة موجودة أيضا على ذلك التقدير ويعود الكلام فيها
 وهم جبر أول أي لزوم التسلسل على تقدير وجود النسب في
 الخارج أثبت ضرار الصواب ثم أعراضا بنيتها عن مناهية ولم
 يقدر على دفع حجة الحكماء على وجودها ولا مخلص من برهان
 التطبيق ونقول أيضا لو وجده الأعرص النسبية لقام الحادث
 بالباري لأن له مع كل حادث إضافة بانه موجود معه وقيل و
 بعد واجاب الحكماء بأن استدلال المتكلمين المتكلمين بهذا
 الوجهين إنما يفيد سلب كل أي سلب كون جميع النسب موجودة في
 الخارج ونحن نقول به فإن من الإضافات والنسب أمورا موجودة

سبب تنصيص الاستعدادات

المتناول للزاوية المجسمة وليست الزاوية كما زعم بعضهم إذ تقدم
 بالتضعيف أما القائم فإنها تتقوم بالتضعيف مرة واحدة بحيث
 لا يتبقى هنا زاوية أصلا وأما الحادة فإنها تتقدم إذا كانت
 نصف قائمة بالتضعيف مرتين كذلك يخاف الكم فإنه يزيد بالتضعيف
 ولو أبدأ بالتضعيف بالزيادة لتشمل الزوايا كلها فإن كل زاوية إذا
 زيد عليها ما يجعلها مستقيمة تقامتين انعدمت وأما قبولها أي
 الزاوية القائمة قائما هو بالعرض وفأسطة الكم قال الحكماء يحدث اثبات
 للخط مع الإرادة أي إرادة الخط إلى أن يعطى إلى وضعه الأول الدائرة
 وهي أشكل مستوي محيط خط في وسط نقطة جميع الخطوط
 الخارجة منها إليه سواء ويحدث اثبات قطرها أي نصف الدائرة
 مع إرادة ذلك النصف حتى يعطى إلى وضعه الأول الكون وهي جسم
 محيط به سطح في وسطه نقطة جميع الخطوط الخارجة منها إليه
 سواء ويحدث اثبات ضلع من أضلاع المربع مع إرادة المربع
 حتى يعود إلى وضعه الأول الأسطوانة وهي شكل محيط به
 دائرتان من طرفيهما إذا عداه يصل بينهما سطح مستدير عرض وسط
 خط مواز لكل خط يفرض على سطحه بين قاعدته ولو قال ضلع
 سطح متوازي الأضلاع كالأعمى ويحدث اثبات الضلع المحيط
 بالقائمة من الثلث حتى يعود إلى وضعه الأول المخروط وهو شكل
 أحد طرفيه دائرة والأخر نقطة ويصل بينهما سطح يتعرض عليه
 الخطوط الواصلة بينهما مستقيمة ولا مناقشة في التوهم كما فعل
 في المواقف حيث قال ما ذكره المهندسون من أمور وهمية لا يعلم وجودها
 خارجا وعليها مبني عليهم الذي يدعون فيه اليقين لأن البراهين
 قامت على وجودها في مواضعها وإن سلم كونها أموراً وهمية فلا

ينافي ذلك كون أحكامها يقينية لا يزى أن العدد المركب من
 الوحدات التي هي أمور اعتد رتبة لم أحكام صادقة بالوثيق
 القسم **الاراد** من أقسام الكيفية استعدادات فلقبول أي فالأ
 استعدادات للقبول والأفعال ضعف ولا قوة كالمراضية وال
 استعداد لعدمه القبول قوة ولا ضعف كالصحة وأما
 قوة الفعل كالقوة على المضارعة فإنها ليست منها أي من الكيفيات
 الاستعدادية كما ظن قوم وجعلوا أقسامها ثلثة فإن للمضار
 عة تتعلق بعلم بهذه الصناعة وبصاوتها الأعضاء للثبات وتناشر
 بسرعة وبالقدرة على هذا الفعل وشئ منها ليس من الكيفيات
 الاستعدادية لأن العلم والقدرة من الكيفيات النفسانية
 وصاوتها الأعضاء من الكيفيات الممؤسمة ثم النسب أي المقولات
 النسبية السبعة التي تقدم ذكرها أول العرض أنكرها أي
 أنكر وجودها في الخارج المتكلمون والأبواب وجد تسلسلت
 لأن محلها يتصف بها فله إليها نسبة بالمحلية والانصاف وهذه
 النسبة موجودة أيضا على ذلك التقدير ويعود الكلام فيها
 وهم خبر أول أي للزوم التسلسل على تقدير وجود النسب في
 الخارج أثبت ضرر الصواب ثم أعرضاً نسبته عن مناقشته ولم
 يقدر على دفع حجة الحكماء على وجودها ولا التخلص من برهان
 التطبيق ونقول أيضاً لو وجدته الأعراس النسبية لقام الحادث
 بالباري لأن له مع كل حادث إضافة بانه موجود معه وقيل و
 بعد وأجاب الحكماء بأن استدلال المتكلمين المتكلمين بهذا
 الوجهين إنما يفيد سلب كل أي سلب كون جميع النسب موجودة في
 الخارج ونحن نقول به فإن من الإضافات والنسب أموراً موجودة

من الكيفيات الاستعدادية

في الخارج كالغوية والمقابلة ومنها اضافات يختص بها العقل
 عند ملاحظة امرين كالقدم والشاربين من لا يجوز اجتماع
 عفا كجزائه الزمان فاندفع التسلسل في الامور الخارجية يجوز
 ان تنتهي السلسلة الى نسبة موجودة يكون ما بعد من النسب
 اعتبارية لا يفيد السلك الكلي والاشياء اي اثبات المتكامل وجوده
 وهو محط الجسم في الخير وسوءه بالكون وسماه قوم وهم مبنون الحال
 بالكانتية وعلتها اي علتها كانتية عندهم الكون وعند السلك المحض
 في الخير معاد بصفة قائمة بالجواهر بل هو بخلاف الله تعالى
فصل الجواهر في خير بعد كونه فيه سكون وحصوله في خير بعد
كونه في آخر حركته في حال الحدوث بعد ما في الحركة والسكون والجواهر
 حيث كان لا متحرك ولا ساكن وبه قال ابو الهذيل وقيل اي قال
 ابو هاشم واتباعه الكون في اول الحدوث سكون لان الكون
 في ذلك الخير سكون لان الكون في ذلك الخير سكون وهما
 متماثلان لان كل واحد منهما يوجب اختصاص الجواهر بذلك الخير
 وهو اخص صفاتها فاذا كان احدهما سكونا كان الاخر كذلك
 فهو لا لم يعتبر وكن في السكون اللبث والمسبوقية يكون اخر ويلزم
 تركيب الحركة من مجموع سكاكات وليس فيها الا الكون الاول في
 الاختيار المتعاقبة فمنهم من التزم فاورد عليه السكون بنا في
 الحركة لانه ضدها فكيف يكون جزءها واجاب بان السكون في
 المكان انما ينال في الحركة منه ان لا يتصور اجتماعهما اصلا ولا
 الحركة اليه لانها نفس الكون السابق عليه عين الدخول فيه والكون
 الاول فيه فمائل للكون الثاني فيه وانه سكون بالاتفاق فكذا هذا
 واورد عليه انه يلزم ان يكون لكون الثاني حركة لانه مثل الكون

السكون

الاول واجب بانه يعتبر في الحركة مع كونها مسبوقه بالحصول
 ذلك الخ وحصول الجواهر في خير بحيث لا يمكن ان يتخلل بين
 جواهر آخر جواهرها الاجتماع وخالفه افراق وانما اعتدوا مكان
 التخلل دون وقوعه يجوز ان يكون بينهما خالو عند المتكاملين و
 جوده اي الكون بالواقع الاربعه التي هي الحركة والسكون
 والاجتماع والا فراق ضروري شهادته الحسن وهو نوع واحد
 في الحقيقة والمميزات التي بها يميز تلك الانواع بعضها عن بعض
 ليست فصولا حقيقية متنوعة بل امور اعتبارية تتحد كونه مسبوق
 يكون اخر او لا ومخوامكان يتخلل ثالث وعدمه ولهم في حركته
 جالس المستقيمة المتحركة نزاع مبني على تغيير المكان فانفسر بالبعد
 المقروض كانا متحركين كزوج كل منهما عن جبين وانفسر بالجواهر
 المحيطة كانا ساكنين لان الاول لم يفارق شيئا من الجواهر المحيطة
 به والثاني فارق بعضها وانفسر بخير فما اعتمد عليه ثقل
 الجواهر كخا هو المتعارف عند الجمهور ولم يكن الثاني
 مفارقا لمكانه اصلا ولهم ايضا في حركته ما اي جواهر مستقر في
 مكان يختار عليه جواهر اخر متحرك من جهته الى جهة اخرى
 وفي حركته جواهر مستقر في مكانه الى جهتين يختار عليه جواهر
 ان متحركا الى جهتين نزاع مبني على نفس الحركة فانفسر بتبدل
 المحاذات كما فعلة الاستاذ ابو اسحق كان المستقر في مكانه متحركا
 في الاول ومتحركا الى جهتين في الثانية والجواهر المحفوظة ليست
 جواهر ماقبته له من جهاته الست قد ينكر اي قد انكر بعض
 المتكاملين ولم يجوز ملاقاته لكثر من جواهر واحد للزوم التجرى
 وهو مكاتب للحسوس وفانع من تاليف الجسم الطويل العريض

الجزء الوسط من جسم متحرك مكانا الى مكان

العيني من الجواهر وانما صح كونه محفوقا بستة جواهر فقال الشيخ
 الاشعري والمعتزلة الكون اي كون الجوهر المحفوف عند
 المجاورة التي بين ذلك الجوهر وبين الجوهر المحيطة به والمجاورة
 نفس الاجتماع المتقدم نفسين تختص اي الكون فلا الاحال
 الا فتراد اي انفراد الجوهر عما عداه دون المجاورة فانها غير خاملة
 للجوهر حال انفراده وقال الشيخ والمعتزلة ايضا هما اي الكون
 والمجاورة غير المتماثلة والتأليف اذا التماسه والتأليف يتبع
 هما اي الكون والمجاورة ويحدان عقبيهما وفيه بحث
 اذ لا دليل على كون التماسه غير المجاورة فانه لا يمكن تقدير
 كل منهما دون الآخر فاحتمل ان يكون ذلك لا اتحاد المعنى كما قاله
 الاستاذ اذا عرفت هذا فالشيخ الاشعري وحده قال المجاورة
 واحدة وان تعدد المجاورة والتأليف ستة وكذا التماسات
 واكتفى بالاولى شادة الى عد الفرق بينهما وقالت المعتزلة المجا
ورة بن الرطب واليابس تولد تأليفا واحدا بينهما فاما انهما
 وليست المجاورة المذكورة بشرطه اي للتأليف عند اكثرهم
 بقاء اي التأليف دونها اي المجاورة المذكورة في نحو الرطوبة
 فيها اتصال مع قوة التأليف فيما بين جواهرها ولو كانت شرطا
 للتأليف ابتداء حذوثة كانت شرطا لعمد الدوام كاصل
 المجاورة فان شرط للتأليف ابتداء ودواما ومنهم من قال انها
 شرط المدوران ومع ضعفه فلعل ذلك غايد الى اختلاف
 اجناس التأليف لا الى الرطوبة اذا عرفت ان مجاورة الرطب
 اليابس تولد تأليفا واحدا فهي اي فيما اذا انحاط بجوهر
 واحد ستة جواهر من جهاته تأليف واحد لانه لما جاز في تمامه

بالكثر

بالكثر فلا فرق بين الاثنين والاكثر وقيل ههنا ستة تأليفات
 اذ يتعدم بمبانيته واحدة تأليف جوهر واحد من الستة معه
 وتأليف الخمسة معه بان كماله فظهر التغير اذ ما بطل غير ما لم يبطل
 لا سبعة تأليفات لانه يفرد كل من الجواهر السبعة بتأليف على حدة
 وقال الاستاذ ابواسحق هما اي التماسه والتأليف نفس المجاورة
 فيعدان قطعا التفرع غير صحيح لان تعددهما متفق عليه
 انما لذلك اومر تعدد المجاورة فالشيخ يقول بوجدها والاشعري
 بتعدد هاتين تعدد المجاور قال القاضي الكون وقبل الانضمام وبعد
 واحد وانما تعدد التماسات بحسب اعتبارات فانما الكون
 الحاصل قبل الانضمام الجوهر اليه يستقيم سكونا والكون المتحد خلال
 الانضمام وان كان ثمانية للكون الاول يسمى اجتماعا وتأليفا او
 مجاورة وتماثله والكون المتحد له بعد ذلك لانضمامه بمبانيته
 وقضاهما اي التماسات الستة المعينة ست مبانيات غير معينة لان
 فابانيته من الجواهر غير معين بخلاف التماس فانه لا يكون له معنى قبل
 اي قال الشيخ تضادهما من ست مبانيات معينة بعد التماس والجوهر المع
سط بين جوهرين هل من بعد واحد نفس قريب من الاخر الحق لا
 اذ يفتقران بان يقرب من احدهما ولا يبعد من الاخر بان يتحرك
 الاخر مع الى جهة حركته والاكون متضادة اقتضت حيزا واحدا
 اذ على الاول يلزم اجتماع المشلين وعلى الثاني حصول الجوهر في ان
 واحد في حيزين فامتنع اجتماع الكونين مطلقا فيهما متضادان
 الا ان جعلت التماسه منها اي من الاكون وجوز قيام التماسات
 المتعددة بالجوهر الواحد كما فعله الشيخ والاستاذ قالوا يكون
 متضادة ولا تماثلة بل مختلفة بجوار اجتماعها في جوهر واحد

واختلف المعتزلة في بقاء الحركة فتفاء الجبائح واكثر المعتزلة والابان
 بقيت فسكون اي فهي حينئذ سكون اذ لا معنى للسكون الا الكون
 المستمر في حين واحد والحركة هي الكون والحيز الثاني عقب السكون
 في حين اول فلو كانت باقية كانت في الزمن الثاني كونه مستمرا
 في الحيز الثاني فتكون غير السكون والتالي باطل لتضاد الحركة والسكون
 والتزم اي بقاء الحركة وان الكون الاول في الحيز الثاني هو الحركة وهو
 بعينه الكون الذي في الزمن الثاني المستمري بالسكون واليه هاشم ذهب
 ابو هاشم واكثر المعتزلة الى ان السكون يبقى من غير تفصيل وقال
 الجبائي الا اذا هوى جسم تقبل بما فيه من الاعتمادات المتجددة
 فخالق الله فيه السكون في الجوهر من غير ان يكون فاعلمته فاقبل فاعلم
 ههنا من يتجدد السكون فيه والابان كان باقية في هذه الصوت لم يزل
 وبما يتجدد فيه من الاعتمادات لان من اضله ان الطاري اقول من لباة
 واذا في السكون المقدور للحق فانه ايضا لا بد ان يكون متجددا والا بان كان
 باقيا لم يبق مقدورا فلم ياتم اذا امر بالحركة ولم يتحرك قال الجبائي
 وهما اي الحركة والسكون مملوسان ومبطن ضرورية فان من نظر الى
 جوهر اولسه مغمضا لعينه وهو ساكن او متحرك ادراك التفرقة
 بين الحالتين وانكر ابنه ابو هاشم اذ لو كان الكون مذكرا بالحوس
 لكان مدركا بخصوصية اذ ادراكه عندهم لا يتعلق بمطلق الوجه
 بل بخصوصية المدرك واللازم باطل فان خصوصية الكون
 في الاحياء المعينة غير مدركة الا يرى راكب السفينة
 ولا سكون الشط وكذا التاليف اي مملوس ومبصر عند
 الجبائي لا تفرق بين الاشكال المختلفة وما هو الا
 بالنظر الى التاليفات المختلفة اولسها فلا بد ان يكون

تلك

تلك التاليفات محسوسة بها تين الحاستين ومنعانه في احد قوليه
 فقال تلك الفرق قد يكون بالنظر الى المحاوراة المختلفة المولدة
 للتاليفات المتفاوتة او بالنظر الى المحاوريات المتخالفة او غيرها
 من الامور المتعلقة بالجواهر سوى التاليفات خالفه اي خالف
 ابو هاشم ابا الجبائي في ثمانية اي التاليف فان الجبائي قال
 التاليف يختلف باختلاف الاشكال لما احر من ان تفرق بين الاشكال
 المختلفة الى آخره ومنعانه لانه التاليف متشارك في اخص
 صفة النفس وهو لقيام بمجلى على اصله الفاسد والاول
 ان يقول وخالفه في اختلافه كما لا يخفى وخالفه ايضا وقوعه
 مباشر فان الجبائي قال قد يقع مباشر كما يضم اصبعه ومنعه
 ايته ان يمنع وقوع التاليف دون المجاورة المولدة له قال
 الحكماء الحركة كمال اولها اي المحل هو بالقوة من حيث هو بالقوة
 وبيان ذلك ان كل ما هو بالقوة من الموجودات فانه لا يكون بالقوة
 من كل وجه والا كان بالقوة وكونه موجود فيكون معد لهذا
 خلف بل يكون بالفعل من وجه وبالقوة من وجه اخر او بالفعل
 من جميع الوجوه كالقوة والشئ يمنع عليه الحركة لانها طلب الشئ
 وتوجه اليه وذلك غير مستصور فيه لا جميع فاما ان يكون له
 فهو حاصل بالفعل فالو طلب فالحركة لا تغير من حال الى حال
 اصلا ونحوه الاول اذ يتصور فيه الحركة فنقول المتحرك بالفعل
 له حركة وهي امر حصل له بعد ان لم يكن فهي كمال اذ وقع الكمال
 الامر الحاصل بالفعل وتلك الحركة تؤدي المتحرك الى حصول
 ممكن اخر له وهو بالخصوصية المنتهية وهذا كمال الثاني المتروك
 حال الحركة وثانيهما بعض الحركة وكون المتحرك بالقوة انما هو بـ

سوي
 اعلم

ط
 بال
 بيان

ط
 اعلم
 ان الحركة كمال اول القياس اليه ثم ان المتحرك
 ما دام متحركا بالفعل فشي من الحركة بعد القوة
 فالحركة تثبت للمحل هو بالقوة من وجهين
 احدهما ذلك الكمال مع

باعتبارها راضية له وهو كل من الوجهين المذكورين والافالمات كمال
 بحسب ذاته وصوره ايضا فلذلك اعتبر في الحثية وقال قد
 فاهم الحركة الخروج من القوة الى الفعل بالتدرج احترازا
 عن تبدل الصور النوعية فانه دفعي فله يسمى حركة بل لو ناولنا اوفا
 عند المتأخرين عن هذا التعريف لان التدرج وقوا الشيء
 في زمان بعد زمان فقد وقع في تعريف الزمان المعروف بانه مقدار
 الحركة فيلزم الدور والوجود في الخارج منها اي من الحركة
 المتوسط بين مبداء المسافة ونهاها بحيث لا يكون المتحرك في جزوا
 اثنان فتنال الحركة بهذا المعنى الاستقراري الاستقرار المتحرك
 في جزو واحد وهي اي الحركة بهذا المعنى كيفية مستمرة من المبدأ
 الى المنتهى فان هذا الحالة توجد رفعة وتسمى الى المنتهى وتسمى
 اختلافا لنسب المتحرك الى الحدود والمسافة فهي باعتبار ذاتها مستمرة
 وباعتبار نسبتها الى تلك الحدود متناهية وهي الحركة بمعنى المتوسط
 واما الممتد من اول المسافة الى آخرها فتوهم لارتسام النسبة اي
 نسبة المتحرك الى الحيز في الخيال وهو الحركة بمعنى القطع وتقع
 الحركة في مقولة الكم بالتخلخل وهو ازدياد حجم جسم بالوضع جسم
 اخر اليه والتكاثف عكسه فهو انتقاص حجم الجسم من غير ان يتفصل
 عنه جزا كفي اي كلف الجسم والزمان للماء نشو مشوش
 وكلف القارورة الضيقة الرأس من مضاقها وليسدر
 اسها بالاصبع بحيث لا يصل اليه هواء من خارج فتكسب الماء
 فيدخلها وما هو اي دخول الماء فيها لا يتخلخل الهواء الساكن
 بالخص لا امتلاء الخلاء وتكاثف يرد الماء فثبت ههنا التخلخل
 والتكاثف معا ايضا وهما اي التخلخل والتكاثف غير الانفصال

وهو اي يتباعد بعض الاجزاء عن بعض ويداخلها جسم غريب
 والاندماج وهو ان تتقارب الاجزاء الواحدة في الطبع بحيث يخرج
 عنها الجسم الغريب كما من مقولة الوضع فان الاجزاء بسبب حر
 كتها الاينية الى التباعد والتقارب يحصل لها هيئة باعتبار نسبت
 بعضها الى بعض وتقع بالتمدد وهو ازدياد اي حجم الجسم بانضمام
 ويداخله في جميع الاقطار خرج السمن اذا لا يزداد به الطول النسبة
 طبيعة خرج الوزم والذبول عكسه فهو انتقاص حجم الجسم
 بسبب ما ينفصل عنه في جميع الاقطار خرج الهزال عكسه
 طبيعة خرج التقور وتقع الحركة في مقولة الكيف ايضا وتسمى
 حينئذ استحالة كسفن الماء وليس ما يشاهد من انتقال
 الجسم من البرودة الى الحرارة مثلا والاجزاء كانت مصفوفة بالبرودة
 وبرزوا الاجزاء كانت متصفوفة بالحرارة والاحسن كحركة باطن الماء
 البارد جدا كجبل من كبرت بصيرا كله تاربا بوقوع شرفيه ولا
 ان تلك النار يمكن كامنه فيه والآخر قمة وتقع الحركة في
 مقولة الوضع ليس لكل الفلك اي حركة جلة الفلك على نفسه فانه
 لا يخرج منها عن مكان الى مكان بل يتبدل بها وضعه لانها تتغير
 لنسبة اجزائه الى مورد حادثة عنه اما خاوية واما محونة فاذا
 تغيرت تلك النسبة تغيرت الهيئة الحاصلة لبيها وهي الوضع
 تقع الحركة في مقولة الان ايضا تسمى حينئذ نقلة وتسمى
 تقتضي الحركة ما به الحركة وهو سببها الفاعل على انها امر ممكن
 الوجود فلا بد لها من علة فاعلية وليس سببها الفاعل على
 الجسمية والادامت الحركة بدوام الجسمية وعن الاجسام
 بعموم الجسمية جميعها والتالي باطل ولانها اي الحركة عليها على

تقديرها كون علمها الفاعلية اما ان تكون للطلوب فنقطع عنها
مع بقا الجسمية فيلزم تخلف المعلول عن علته ولا يكون المطلق
قال اي فيلزم انما ان تحرك الجسم الى كل الجهات وانه محال بالضرورة
او الى بعضها وانه ترجيح بلا مرجح ولا تكون علته الحركة الطبيعية
لثباتها اي الطبيعة فيلزم ثبات معلولها وهو الحركة مع انها
متجددة منقضية بل للعلّة الحركة الطبيعية الطبيعة مع
حالة غير مادية تترك صلعا طلبا للملازم ومن هذا يعلم انه لا تكون
النفوس علّة للارادية اي للحركة الارادية لثباتها وعدم اختلاطها
والحركة الارادية منقضية ومختلفة ولا التصور الكلي الحاصل
كاستواء النسبة الى الجزئية من الحركة وكذا الارادة الثابتة
من التصور الكلي لا تكون الا كلة متساوية للنسبة الى جزئيات
الحركة فلا يصدر شيء من تلك الحركة عن النفس مع تصور ارادتها
الكلي بل علمها تصورات جزئية ترتب عليها ارادة جزئية
فالماشي نحو بغداد له في كل خطوة ارادة جزئية تابعة لتصور جزئي
واما علّة الحركة القسرية فهي القوة التي احدثها القاسر
في المتحرك وتقتضي ايضا ماله الحركة المحل لامنها عرض فالله
من محمل تقوم به وتقتضي ايضا ما فيه الحركة وهو
مقبول من المقولات الاربعة التي هي الكيف والكم والوضع والزمان
وتقتضي ايضا مآلته الحركة وما اليه الحركة وهما مبادئها
ومنتهياتها ولولا القرض كما في الحركة المستديرة وتقتضي ايضا اللذة
وهو الزمان ضروريه وقوعها فيه ووجدها اي الحركة الشخصية
انما تكون بوحدة ماله اذ لا يقوم الواحد بالشخص مجليين وبوحدة
ما فيه فاما بوحدة مآلته وبوحدة مآلية وانما اشتراطا

ما فيه اذ الشيء الواحد قد يستحيل ويؤتى ويقع المسافة معا فيكون كل
منه احتمالة والنمو وقطع المسافة حركته على حدة وانما المحل
وانما تعدد الحركة ههنا مع اتحاد المحل من حيث اختلاف ما فيه الحركة
اختلاف فاجنسها موجبا لاختلافها الحركة بالجلوس وانما عطف ما فيه
واليه بالفاء اشارة الى ان وحق ما فيه اعني وحدة الشخصية
لستلزم واحدة مآلته وما اليه اذ لو اختلف المبدأ والمنتى لم
يوجد وحدة مآلته اعني الشخصية فاشتراط وحدة معنى اشتراط
وحدة مآلها فقط اي لا يعنى اشتراط وحدة مآلها لاختلاف الطرق
بين مبداء معين ومنتى معين كما يتوجه الجسم تارة من البياض الى العزة
الى العودية الى السواد وتارة منه الى الصفرة الى الخضرة الى البنية
الى السواد وتارة منه الى الحمرة الى القمّة الى السواد والحركة من البياض
الى السواد والمعنيين يمكن ان يفرض على هذه الوجوه فيكون المبدأ
المبدأ والمنتى واحدا مع تعدد الحركة بواسطة تعدد مآلته فلم
لستلزم وحدتهما وحدة مآلته الشخصية وبوحدة الزمان اذ
المعدوم لا يعاد بعينه ولو جازا عاداته بعينه جازا ان تكون الحركة
في زمان عين الحركة في زمان وانحولا بوحدة مآلته اذ المتحرك بمحرك
فما قد يحرك محرك اخر قبل الانقطاع اي انقطاع الحركة والحركة
الضادّة عنهما واحدة شخصية متصلة اتصال المسافة ولا يميز
فيها يوجب الامثلة غير ما يتوهم من استناد بعضها الى محرك
والبعض الى محرك اخر ولا تجزى فيها بالفعل ولا فضل بسبب
اختلاف الاستناد ووحدة النوعية انما تكون بما اي بوحدة
مآلته ووحدة مآلية ووحدة مآلته فان هذه الامور الثلاثة
اذا تحوت بالنوع كانت الحركة واحدة بالنوع واذا تنوعت كانت

الحركة متنوعة اذ لو اختلف ما فيه الحركة بحسب النوع كانت
 كل من الحركة الواقعة تلك الانواع المختلفة نوعا من الحركة وان
 اتحد ما منه وما اليه كاخذا الجسم من البياض الى السواد تارة من
 طريق الغيرة واخرى من طريق الضيقة وكذا اذا اختلف ما منه
 وما اليه وان اتحد ما فيه كالسحق والتبريد لان توحدهما مائة لما مر
 لا يوجب تعدد الشخص فالنوع اولى ولا يوحدهما فانه فان متنوع
 المحل لا يوجب تنوع الحال فسواد الاثنا وسواد الجراد نوع واحد
 ولا يوحدهما الزمان ان قدر تنوعه لانه غار للحركة واختلاف
 العوارض بالنوع لا يوجب التنوع في المعروضات واما اذا لم يقدر
 تنوعه بان قلنا انه نوع واحد لا يختلف حقيقة فلا فائدة
 في اعتباره وحده التنوعية في وحدة الحركة بحسب النوع بخلاف
 اعتبار وحدته الشخصية ووحدتها الجنسية انما يكون بما اى توحدهما
 ما فيه فقط فالحركة الواقعة من كل جنس جنس من الحركة وتنضاد
 المتجانسين منها اى من الحركة وهى الانواع الحقيقة المندرجة
 تحت جنس اخر ففى الاستحالة كالسود والبيض والكم كالخو
 والذبول والتخلخل والتكاثف وفي النقلة كالصاعدة والهابطة
 فالمختلفة بالجنس كالنقلة والاستحالة والنوع غير متضادة يجوز
 اجتماعها في موضع واحد فزمن واحد وتنضادها لا تنضادها في
 فيه كالصاعدة والهابطة فانها صندان وان اتحد ما هما فيه
 او المتضاد الزمان لعروضه للحركة وتنضاد العوارض لا يوجب
 تضاد المعروضات على انه لا تضاد في الزمان لعدم تنوعه
 كما تقدم او تضاد الحصول في الاطراف التي تبادى الحركتا وهما ياتيا
 لعدمها اى الحركة حينئذ فان الحصول المبدأ يحصل قبل الحركة وبعد

عنها والحصول منها يحصل بعينها فلو كان تضادها لاجل الحصول
 في الاطراف لم يكن بين الحركات الموجودة تضاد بل تضادها للتوجه
 من الاطراف واليهما اعني باعتبارهما وقامته وما اليه جميعا بان يكون
 احدي الحركتين عند المبدأ والاخرى ومنتهىها عند المتهاها او
 يكون لتضاد الحركة التضاد بين المبدأين فقط فان الحركة من السواد
 الى الحمق لا تضاد للحركة من البياض الى الحمق ولا تضاد بين المنتهيين
 فقط فان الحركة من الحمق الى البياض لا تضاد للحركة من
 الحمق الى السواد الانتفاء غاية الخلاف من حيثهما كذلك اى
 متضادان وانما قيد بالجنسية لان المبدأ والمنتهى في الحركتين قد
 يكونان مع الاختلاف بالذات والمماهية وحينئذ قد يكون بينهما
 تضاد كالسواد والبياض فالحركة من الاولى الى الثانية تضاد للحركة
 من البياض الى السواد لان مبدئيها متضادان بالذات وكذلك منتهيهما
 وقد يكون كالسواد والحمق فانها متضادتان بالمماهية لا بالتضاد لعدم
 التباين في الغاية فالو تضاد ايضا بين الحركتين من اخدهما الى
 الاخر وعكسها او يكونان مع الاختلاف بالعرض وبنه ما حينئذ نقا
 كالمرکز والمحيط فانها نقطتان من جسم بسيط عرض لاهدهما
 انه غاية القرب من الفلك والاخر انه غاية البعد عنه وباعتبار
 هذين الغارين صار متضادتين مع تساويهما في الحقيقة وضاد
 تضادهما بالعرض بسبب التضاد الصاعدة والهابطة بالذات ف
 نهما معينان وجوديان يمتنع اجتماعهما في موضع واحد وبينهما
 الخلف او يكونان دون ذلك الاختلاف اصلا بل اتفق
 ان صار احدهما مبدءا والحركة والاخر تنتهى لهما فاذا فرضت حركة
 اخرى من هذا المنتهى الى ذلك المبدأ لم تكن مضادة للاولى

ان لا تضاد بين المبدأين ولا بين المنتهين لا بالذات ولا بالعرض
 ومفهوما المبدأ والمنتى العارضان يضانيانها اى الحركة فان
 المبدأ مبدأ الذى المبدأ وذو المبدأ ذو مبدأ وكذا حال
 المنتى واما ذاتهما فالو يضانيانها ولا يتضانيانها اى المبدأ و
 المنتى لا يتفككا كالتفكك بين كذا وكذا فان فرض حركة لها ذات
 بالو نهاية او نهاية بالو بداية فالتكافؤ بينهما التعقل ولا في الوجود
 فالو يضانيانها والحركة ليست كذا بالذات لانها من المقولات النسبية
 لا من مقولات الكم بل هي كم بالعرض ويعرض لها بسبب الكمته العرضية ثلثة
 انواع من الانقسام الاول انقسامها بالزمان اى بحسب كونها عارضا لها
 فتقسم بانقسام العارض فالحركة في نصف ساعة ونصف الحركة
 في ساعة والثاني انقسامها بحسب المسافة لانطوائها عليها
 والمسافة منقسمة لا تنفأ الجزء فتنقسم الحركة بانقسامها وانقسا
 مها بحسب المسافة حين انقسامها بحسب الزمان اذ قد يختلفا
 كالسرعة والبطيئة فانه اذا فرض اتحاد السرعة والبطيئة في
 المسافة ولا انقسام بحسبها فالو يبدان مختلف زمانها ولا انقسام
 بحسبه واذا فرض اتحاد زمانها ولا انقسام بحسبها كانتا مختلفين
 والمسافة ولا انقسام بحسبها والثالث انقسامها بحسب المتحرك
 فان الجسم اذا تحرك تحركت اجزائه المفروضة فيه والحركة القائمة
 بكل جزء غير القائمة بالآخر فاذا عرض له انفضل حصل لكل جزء حركه
 بالفعل فالحركة تابعة لمحلها لا انقسام العرضي والفعلي وهي
 اى الحركة طبيعية ان كان مبدأؤها في محلها خاليا عن الشعور و
 قسرت ان كان مبدأؤها غير محلها وارادية ان كان مبدأؤها
 في محلها مع الشعور وسببها فحق كذلك اى طبيعتها وقسرت

وارادية

وارادية والحركة اما سريعة وهي التي تقع مسافة مساوية لمسافة اخرى
 في زمان اقل من زمانها والبطيئة بالعكس وبطوها ليس لتخلل
 السكيات بين الحركات ولا لم يحس بحركة القرش وان فرضت سرعته
 جدا اذ لو لم يكن البطو الا لتخلل السكيات كان تفاوت
 السرعة والبطو بحسب تفاوت السكيات المتخللة في القليلة
 والكثرة فاذا عد افرس اشد عدده كانت حركة ابطا من حركة المحركة
 غير قليلة وحينئذ تكون زيادة سكايتها عليها اى على حركاته كزيادة
 حركته المحركة على حركاته وانها نحو الف الف مرة فتكون زيادة
 سكايتها على حركاته ايضا نحو الف الف مرة فالو تظهر تلك الحركات
 القليلة في تلك السكيات الكثرة مثل هذا ككثرة الف مرة لتلك
 القليلة فوجب ان لا يحصل هذه الحركة اصلا وهو باطل وقطعا لا
 يحس بحركاته ولا نحس بشئ من سكاياته وقد يمنع لزوم روية السكون
 على هذا التقدير اذا السكون لا يحس كونه عدديا عندهم ولجب
 بانه فان كان عديم الكثرة لاخفاء في ان الجسم قد يرى ساكنا وقد يرى
 متحركا ويفرقا الحسن بين الحالين ولتلازم حركة الظل والشمس
 يعني كلما ارتفعت الشمس عن الافق الشرقي جزاء نقص الظل جزوا
 يمكن ان يكون هذا الجزء ان متساوين في المقدار ولا ان يكون جزء الظل
 اكبر بل يجب ان يكون اصغر وحينئذ يكون بازاء كل حركة للشمس
 حركة للظل اقل من المقدار فتكون ابطا بالو تخلل سكون والابان
 جازا ارتفاع الشمس مقدار مع وقوف الظل جازا ذلك في الثاني
 والثالث فيحذف جازا ان تتم الدورة وهو اى الظل بحاله وهو باطل
 وهذا لا يستلزم لا يارفعنا اذ تمام الدورة مع بقاء الظل جائز
 عند الاستناد جميع الموجودات اليه تعالى ابتداء بالوجود والحياب

وعدم بقاء أفضل في هذه الحالة غا دي بل اضرب عن قوله ليس لتخلل
 السمات لممانعة المحزوق في الحركة الطبيعة فكل كان قوامه اخلط
 كان اشد فممانعة الطبيعة كالماء مع الهواء فتزول الجوى الى الارض في الماء
 ابدا من تزول اليها في الهواء والممانعة الطبيعة في الحركة القسرية
 ولا رادية وذلك لان الجسم كل كان اكبر مقدار او كانت الطبيعة
 السارنية فيه اعظم كان اشد فممانعة للقاسو والمحرك بالارادة وان
 المحزوق والقاسو والمحرك الارادى ومن ثمة كانت حركة ^{الكبير} ~~المحرك~~ ^{بطيء} ~~المحرك~~
 من حركة الصغرى في مساقه واحد من قاسو واحد والممانعة كلها
 الحركة القسرية والارادية كالشهر المحرى بقوة واحده تارة في الماء
 وتارة في الهواء وكالشخص السائر فيهما ما زادته وقيل اى قال ارسطو
 واتباعه والجسمين كل حركتين مستقيمتين كصاعده وهابطه
 سكون فالحكام قالوا لا متناهي في الميلين الموصل الى المنتهى
 ولليل الصاروغ عنه ولا تركيب الزمان من الانات فتركيب المسافة
 من الاجزاء هذا خلف فبين الاثنين زمان سكون وقال المجاب انما وجب
 ان يكون بينهما سكون لتكافؤ الاعتمادين لان الاعتماد المجتلب
 المحر يغلب الاعتماد الاوزم اذا حارفتا قوى من الباقى فيصعد
 الاعتماد المجتلب المحر ويضعف بمصا كاه الهواء المحزوق ومتد رجبا
 في الضعف الى ان يغلب الاوزم المجتلب فينزل المحر ولا شك ان غلبته على
 المجتلب انما تكون بعد التعادل بينهما اذ لا ينقلب المغلور من المغلوبة
 الى الغالبة دفعه من غير تخلل تعادل يجلب السكون واللازم الترخيب بالخرج
 ومنع اى منع افلاطون واكثر المتكلمين من المعزلة وجوب السكون
 بين حركتين فقال افلاطون اذ يستلزم وجوب السكون بينهما
 وقوف الجبل الهابط من السماء بمصا دمه الحزلة الموقية الى وقوف

على سمت

على سمت سقوطه اذ لا بد ان تسكن الحزلة عند مضادتها الجبل
 لو قوعها بين حركتها الصاعدة والهابطة ويلزم ذلك سكون
 والاتداخل الا جسام ووقوف الجبل بمصا دمه حزلة ضرورى
 البطالون وقالت المعزلة لا يجلب السكون بينهما اذ لا وجه للاعتماد الا لازم
 فانه يقتضى الحركة الهابطة الا السكون ولا يوجب الاعتماد المجتلب
 لانه يقتضى الحركة الصاعدة الا السكون ثم الاضافة وهي نسبة معقولة
 بالقياس الى نسبتة اخرى معقولة بالقياس الى الاولى كالبوة وهي
 المضاف للحققة وهي التى تعد من المقولات ومعروضها واحد
 وهو ذات الارب ومعرضها معها يقال لكل منها المضاف المشهور
 ويجب التكافؤ بين المضافين نسبتة ويعبر عن هذا التكافؤ بالانكاف
 وهو ان يحكم باضافة كل من المضافين الى ضاحية من حيث وكان هو
 مضافا اليه فكما ان الارب بالارب فالارب بالارب وانما اعتبرت
 الحثية لانك اذا قلت هذا بالانسان لم يلزم ان هذا انسان
 الارب وهذا كاحصه انما هي المضاف المشهورى اعنى المروض الماخوذ
 من حيث انه معروض لغارضه كاب والارب والعام والمعلوم القوا
 شقو والعشوق حتى اذا نسب احد المشهورين الى ضاحية وجعل كاس
 هذه النسبة وانما المضاف الحقيقى فلا نسبتة فيه حتى يتصور انكاف
 اذ لا معنى لقولك البوة البوة النسبة وفي قيد الحثية اشارت
 الى ذلك ويجلب التكافؤ وجود ايضا عينا وهذا فكلميا واجدا
 في الذهن اذ في العين وجد الاخر فيه وكما عدم احدهما في احدهما
 عدم الاخر فيه ويجلب التكافؤ في التحصيل والاطلاق ايضا
 فاذا كانت في طرف محصلة او مطلقة كانت في الاخر كذلك والنصف
 المطلق مضاييف للضعف المطلق وهذا النصف لهذا الضعف

مما يلزم ان

وهذا انما يكون في التحصيل للمضاف المحقق لانه التحصيل لموضوعه
فانا اذا حصلنا موضوع المضاف المحقق لم يلزم تحصيل المضاف
المقابل له فتحصل الرأس حتى يصير منه هذا الرأس لا يوجب تعيين
من له الرأس بخلاف ما اذا حصلنا الراسية التي هي لاضافة الحقيقة
حتى يصير هذه الراسية وجب ان تحصل لاضافة في الطرف الاخر
فيكون الرأس وذو الرأس متعينين جنسهم وقد تنوعت في الاضافة
من الطرفين كالجواز وتختلف كالبوة والبنوة سواء
كان المتخالف محمداً كالضعف والنصف او غيره اى غير محدود
كالاقل والاكثر وقد تكون الاضافة لصفة موجودة فيها اى في كل
واحد من المضافين كالعاشقة فانها لا تدرك العاشق و
المعشوقية فانها بحال المعشوق او موجودة في احد فقط كالعالمية
فانها لصفة قائمة بالعالم هي العلم دون المعلومة فانها ثابتة
للمعلوم لا لصفة قائمة به والا لكان للعدد م يكون معلوما لصفة
موجودة او لا لصفة اضافة كالميتام والميتاس اذ ليس للميتام صفة
حقيقية بارضار ميتامنا وكذا الميتاس وتعرف من الاضافة للمقوله
كترها بل للولج كالاول فالجوه كالاول والمقوله المتصل
كالصغير والكبير والمنفصل كالقليل والكثير والكيف كالاخر والابر
والمضاف كالاقرب والابعد والابن كالاخى والاسفل والى
كالاقدم والاحد والوضع كالاشد الخفاء وانتصابا والملاك
كالأكسى والاعرى والفعل كالاقطع والانفعال كالاشد
تسحقا ومنه اى من المضاف المتقدم والتاخر قال الحكماء وهو
اى التقدم على خمسة اوجه الاول التقدم بالعلية وهو ان يكون
وجود المتأخر مستفادا من وجود المتقدم كتقدم حركة الاصبع

على
مضى

على

على حركة الخاتم والثاني التقدم بسبب الذات وهو ان لا تتم ذات
المتأخر الا بذات المتقدم مع قطع النظر عن الوجود كتقدم
الواحد على الاثنين والثالث التقدم بسبب الزمان كتقدم
عليه عليهما التسام والرائع التقدم بسبب التعرف كتقدم
البي كبر على عمر رضى الله تعالى عنهما والخامس التقدم بسبب
المرتبة بان يكون المتقدم اقرب الى مبدأ معين كالحقيقة في صفوف
المسيح والعلوية كالأجناس المرتبة على سبيل التصاعد وال
نواع الاضافة المرتبة على سبيل التنازل وزاد المتكلمون التقدم
بالوضع كالأجزاء الزمان فانه ليس بالعلية ولا بالذات ولا
بالشرف ولا بالرتبة لان المتقدم منها يجمع المتقدم ويسمى
ذلك على اجزاء الزمان ولا بالزمان والا كان للزمان زمان
وتسلسل ثم ان اعتبر التقدم فيما بين اجزاء الماضي فكل
ما هو ابعد من الان الحاضر فهو المتقدم وان اعتبر فيما بين اجزاء
الماضي فكل ما هو ابعد من الان الحاضر فهو المتقدم وان اعتبر
فيما بين اجزاء المستقبل فكل ما هو اقرب الى الان الحاضر فهو
المتقدم وان اعتبر في غير ذلك كالماضى والمستقبل ففصل
الماضي مقدم على المستقبل نظرا الى ذاتها فان ذات الماضى
متقدمة على ذات المستقبل وهذا هو الصحيح عند الجمهور وقيل
عكسه باعتبار الغارض فان كل زمان يكون اول مستقبلا
ثم يصير خا لا ثم يصير ماضيا فكون مستقبلا يعرض له قبل
كونه ماضيا وجميع انواع التقدم تشترك في تبين الامر
الزائد للمتقدم في الذات كونه مقوما لما خروفي العلى
كونه موجدا له وفي الزمان كونه مضى له زمان لم يضر

للتأخر وفي الشرف زيادة كمال وفي الرتبة وصوله في المبدأ
اولاد اذا عرف قسم التقدم والتأخر عرفنا قسم المعية فا
لمعية الزمان ظاهراً وكذا المعية الشرفية كتحسين متساويين
في الفضيلة والمعية بالرتبة كنوعين متقابلين تحت جنس
واحد وشخصين متساويين في القرب الى المحراب والمعية بالذات
كجزئين مقدمين للآخر هيبة واحدة في رتبة واحدة والمعية
بالعلية كعلتين لعلولين شخصين من نوع واحد ولما فرغ من مب
حث الفرض شرع في مباحث الجوهر فقال هذا **فصل في الجوهر**
وهو ممكن موجود في موضوع عند الحكماء وحادث متميز بالذات
عند المتكلمين كما تقدم في صدر الموقف الثاني قال الحكماء الجوهر
ان كان خالاً في جوهر اخر مقصوراً اما جسمية او نوعية او كان **مجرد**
محالها اي للصوت فهو او كان مركباً منها الجسم ما مطلق
او نوعه منه او كان مدبراً له اي للجسم ففسد الابان كان مؤثراً
في الجسم ففعل وهو اي الجوهر عند المتكلمين بالذات فان قيل القسمة
في جبهة او اكثر لجسم فافله جزءان ثم الجسم عند جمهور الاش
عرق مجموع الجزئين المتساويين ككل واحد من الجزئين منها وعند
القاضي وبعض المحققين الجسم كل واحد من الجزئين وانما قال ذلك
لثلاثي يقوم الواحد بالكثر فان التاليف واحد والجسم هو الذي
قسام به التاليف اتفاقاً فانما فاجزء الذي قام به التاليف جسم
فاجزء ان جسمان لا جسم واحد ولا يقبل القسمة فجوهر فرد ولا
شكله اي الجوهر الفردي لانه اي الشكل هيبة احاطة احد واحد
وهو الكوة او هيبة احاطة حدود وهو المصنع ولا يتصور ذلك
الا في حالة جزء فان الجوهر النهاية ولا تعقل النهاية الا بالنسبة الى ذي

متى الجوهر

النهاية

النهاية فيكون هناك لا محالة جزءان ان كانا ثم قال القاضي ولا يشبه
الجوهر الفردي شيئاً من الاشكال لان المشكلة هي الاتحاد في الشكل
فما شكله كيف يشكّل غيره ولغير القاضي خلاف فيما يشبهه ففعل
يشبه الكوة اذ لا تختلف جوانبه كما ان الكوة لا تختلف جوان
بها ولو كان مشابهاً للمصنع لكان له جوانب مختلفة وكان مقسماً
وقيل يشبه المربع لان الجسم يركب منه باوخرج وذلك انما
يتأتى اذا كان مشابهاً للمربع لان الشكل الكروي وسائر المصنعات
وما يشبهها لا يتأتى فيها ذلك الا بخرج وقيل يشبهها الثلث
لانه البسط الاشكال المصنعة والجسم الطبيعي عندهم الى الحكماء
جوهر قابل لاثبات ثلثة متقاطعة على زوايا قائمة ويقال الكم
كذلك اي قابل الابعاد ثلثة متقاطعة على زوايا قائمة جسم تعلمي
فيل في الاعتراف على كون هذا التعريف حد الجوهر مستتب
جسميته لما تحته وهو مفهوم القابل سلباً الى امر عديم والابان
كان القابل امر وجودي فعرض قائم بالذات التي ضد عليها هذا
المفهوم فتكون تلك الذات قابلة له والكاوم في قابليتها له
متسلسل واذا كان عديماً فالو يصل ان يكون قضاؤه ذاتاً للجسم
هو من الحقائق الخارجية وقالت المعتزلة الجسم طويل عرض عمتي قال
الجسم واقله ثمانية اجزاء بان يوضع جزان فيحصل الطول والجز
جزان بجنبهما فيحصل العرض واربعه فوق الاربعه فيحصل العمق
قال العلوي فيحصل الجسم من ستة اجزاء بان يوضع ثلثة على ثلثة
وليس الجسم مجموع اعراض خلاف للنظام ولتجار من المعتزلة لان
الجسم قائم بذاته والعرض لا يقوم بذاته سواء كان واحداً او متعدداً
بالغاما بلغ فالو يد من انتهائه الى جوهر يقوم به واستند لا على

على فذهبهما فانه كلما وجد الجوهر وجد - الاغراض واذا انتفى انتفى
وبالعكس واجب بان المتأثر لا يفيد الوجود ولا دخول
احدهما في الاخر كالتضاييق والجسم البسيط وهو لا يتركب
اجسام مختلفة الحقائق كالماء مركب من اجزاء لا تتجزى اذا تقابل
للقسمتين واحدا في نفسه غير منقسم بالفعل والا بان كان واحدا
في نفسه غير منقسم بالفعل انقسمت لوحدة لانها حالة في قابل
القسمتين وانقسام موجب انقسام الحال هذا خلف وايضا كان
المفرق حتى يوجد من البعض للجزء باثره اعداما للجزء واليجاد
الجزءين اخرين والتالي باطل اما بيان المتأثر فانه المتفرق
حينئذ اعدام هووية متصلة في حد ذاتها واحداث هويتين
منفصلتين لم تكن موجودة تين في تلك الهوية المتصلة
والا كانت منقسمة بالفعل والمفروض خلافه واما بطلان
التالي فبالبدئية واجيب عنه بانه استبعاد لا يفيد اليقين
ودعوى الضرورة في محل الخلاف غير مستقيمة مسموعة
ولما في المقاطع اي مقاطع الاجزاء في الامر القابل للانقسام
اليها بخواص كالثلث والرابع فان مقطع الثلث غير مقطع اربع
ضرورية وكذا غيرها بالعاما فالبطلان المتأثر المذكور واجب
تمايز الاجزاء بالفعل اذ لو لم تكن الاجزاء تمايز في الوجود
لم تختلف بتلك الخواص المتمايزة واجب بان مفهوم المقاطع
او صاف اعتبارية يعبرها العقل ايضا وهذه الاوجه الثلاثة
ونها تتركب الجسم من الجوهر الفرد باستعانة ان كل قابل للانقسام
فهو منقسم بالفعل والا وجه السبعة الائمة عقب قول النظام
ورده بين فيها التركيب من غير استعانة وكان على المصنف ان يوضح

قول

قول النظام ورده عن الى وجه العشرة كما لا يخفى ومحيى تلك الاجزاء
التي لا تجزى الموجودة في الجسم بالفعل متناهية خالفا للنظام
وانكسافا طيس من الاوائل والا امكن قطع المسافة في زمان
متناه اذ لا يمكن قطعها الا بعد قطع نصفها الا بعد قطع نصف
نصفها وهكذا الى ما لا نهاية لم فامتنع قطعها الا في زمان غير متناه
واذا التاليف يفيد جمعا ولا كان جمعا كالتين كجم الواحد وكذا الثلاثة
والاربعة الى غير النهاية فالو يحصل من تاليف الاجزاء اعدادا والمفروض
ان جم الجسم انما حصل من تاليف بعض اجزائه الى بعض واذا كان
الاجزاء فيحصل من المتناهية في الاجزاء جسم فليس كل جسم من مركبا
من اجزاء لا متناهية فيطقت الكلية التي ادعاها النظام ثم اذا شئنا
ان نبطل قوله بالكلية قلنا هذا الجسم الذي الفناء له جم متناه
ولجزء متناهية على زعم ولا شك ان الجسم ازدياد الاجزاء يزداد
الجم فيكون نسبتة جم الى الجسم مع تناهيها كنسبة اجزائه مع
تناهيها الى الاجزاء مع عدم تناهيها هذا خلف فان قلت قد
تقدم انه عند مؤلف من اغراض مجمعة فكيف يتصور منه هذا
القول قلت اجاب المولى الفارسي بانه ربما يرد بالاجزاء الغير
المتناهية تحقيق خواهر غير متناهية مركب كل منها من الاغراض
المجمعة وايضا قالوا تنقسم النقطة الموجودة في الجسم فانها طرف
الخط وهو طرف السطح وهو طرف الجسم وطرف الموجود موجود
وهذه النقطة اي الجزء ان كانت جوهر او محلها هو الجزء ان كانت
عرضا اذ لو كانت محلها منقسما لان قسمتها واجيب بان النقطة عرض
غير ساري محلها فالو يبرهن من قسمتها محلها انقسامها وكذا الحركة
الحاضرة موجودة لا تنقسم اما كونها موجودة فاذلوا لكن

لم يوجد الماضى منها ولا المستقبل لان الماضى فما كان خارجا والمستقبل
 فما يستحق فلم توجد حركته اصادوه وهو باطل بالضرورة واما ان
 لا تنقسم فاذ لو لا ذلك كان بعض اجزائها المفروضة قبل وبعضها
 بعد لانها غير قارة الذات ضرورية فلا يكون كلها حاضرا هذا
 خلف وكذا جميع اجزاءها غير قابلة للانقسام اذ ما من جزء
 من اجزائها الا وكان حاضرا عينا ما ثبتت ان حركته مركبة من اجزاء
 لا يتجزى فكذلك المسافة لا تقطع انما تقطعها عليها ويرد عليه ان
 الحركة بمعنى القطع منطبقه غير موجودة والحركة بمعنى
 المتوسط بالعكس ولا يصغر الزوايا يعنى ان اقليدس برهن
 في الشكل الخامس من ثلثة الاصول على وجود زاوية هي اصغر
 الزوايا وهي ما يحصل من تماسه خط مستقيم المحيط دائرة فهي
 لا تنقسم اذ لو انقسمت لم تكن اصغر الزوايا ولا يتصور عدم
 انقسامها لا باثبات الجزء لان تلك الزوايا ان كانت جوهر كانت
 جزءا وان كانت عرضا فلا بد لها من محل هو جوهر غير منقسم لما تقدم
 في النقطة وقد علمت جوابه ويحار عنها ايضا بان المبرهن في
 كتابه هو ان الحارة الحادثة ويحار عنه ايضا من حاربه
 الدائر والخط التماس لها اصغر من كل زاوية حادة مستقيمة
 الخطين لانها اصغر من الجواد ولا مكان وجود **كرة**
 حقيقته تماس سطح مستويا حقيقيا فمابا التماسه بنيتها
 لا ينقسم والا فاما في جهة فهو خطا وفي اكثر فهو سطح
 ولا انقطاع على السطح المستوي فهو مستوي فلا تكون الكره
 كره حقيقته هذا خلف ثم تعرض تدخرها على السطح بحيث
 تماسه بجميع اجزائها فيكون جميع الاجزاء غير منقسمة وهو

المطلوب

المطلوب ولا مكان وجود خط قائم على خط اخر غير الخط الاول
 به اي بالاجزاء المماسين جميع الاجزاء الخط الاخر والتماسه
 انما تكون بنقطة لان التماس من الماء طرفه الذي هو نقطة ومماس
 النقطة لا يكون الا نقطة فالمرور عليه من كسب من نقطتين
 لينة والسطح من خطوط متناهية والجسم من سطوح مجتمعة وهو
 المطلوب وينتج عليه ان المتحرك هو المتجزى بالذات ولا بد ان يكون
 منقسما في جميع الجهات والخط عرض كاخويه فكيف يتحرك
 على مثله واذ لمزم من قبول الجسم الانقسام لا الى نهاية
 مساوات الخردلة السماء لا شراكمها في كون الاجزاء الممكنة
 غير متناهية وهو بمت وورد عليه ان الاجزاء فيها وان كانت
 غير متناهية الا ان مقدار اجزاء السماء ليست كمقادير اجزاء
 الخردلة فالواستحالة وايضا لو قبل الجسم الانقسام لا الى نهاية
 مسالزم ان تفصل الخردلة الى ما الى صفائح تغزو تقطعي
 وجه الارض وتستر وجوه السموات وتفضل عليها بما لا يتنام
 وانه ضروري البطاؤون وورد بان معنى لانتهاه لا انقسام انه
 الى حد يقف عنده ولا يمكن تجاوزه اياه لان تلك الانقسامات
 التي لا تنتهي هي تخرج الى الفعل وقال الحكماء الجسم البسيط واحد
 متصل في نفسه يقبل القسمة بالو نهائية وليس مركبا من اجزاء
 لا يتجزى اذ لو تركب منها لكان الوسط من تلك الاجزاء **بحسب**
 الطريقين عن التماس فيما به تماس احد الطرفين غير فابا تماس الاخر
 فينقسم واذ الجوهر لفرد على تقدير وجوده متجزى بالذات
 وكل متجزى بالذات يمينه غير يساره فالجوهر لفرد يمينه غير
 يساره فهو منقسم هذا خلف ولانا اذا ركبنا صفحة من اجزاء

لا يتجزي ثم قابلنا بها الشمس فان الوجه المضي منها وهو الذي
الى الشمس غير الوجه المظلم وهو الذي اليها فوجب ان تكون تلك
الاجزاء منقسمة والواحدى ولا يكون مكان وقوع جزء واحد على
ملتقى اثنين فانه يكون مماسا لهما لا بكنية والام يكن على الملقى
فوجب ان يكون ببعضه فمماسا لاحدهما وببعضه فمماسا للآخر
ولا معنى للافتسام الا ذلك يثبت اى مكان وقوع جزء على
ملتقى جزءين وجوب ثلثة الاول الحركة اى حركة الجزء من جزء
مثله الى جزء آخر كذلك ومما صدق الاول فانصافه بالحركة
اقام عند كونه بتمامه في الجزء الاول اونه في الجزء الثاني او عند
كونه على الملتقى والاولان باطاون لانه اما قبل الحركة او بعد
الفراغ منها والثالث المطلوب والثاني خط مركب منه لم اجزاء
لا تنفع كسسته تحرك عليه جزء ان كل منهما الى صوب الآخر
احدهما على الخط والآخر اسفل الخط متبديين حركتهما من طرفيه
اى الخط خال كون حركتهما ملتبتيين بمتساويان لا تكون احديهما
اسرع والاخرى ابطاء فالو بدان يتجاونا قبل ان يتجاوزا
ذلك على المصنف وهو ملتقى الثالث والرابع او مركب من اجزاء
وتزولا وهما اى كلا الجزئين المتحركين على الخط وباق
المسئلة بمخالفا فان الجزئين يلتقيان في الوسط وهو الجزء
الثالث فيكون هو على ملتقاها وهو الوجه الثالث ولان
السريع اذا قطع جزء من المسافة فالبطي لا يقبل بقطع اقل
من جزء والا ساوت البطيئة السريعة او زادت عليها هذا
خلف واذا قطع اقل من جزء لزوم التجزي وانما قلنا لا يقف اذ ليس
البطوء لتحلل السمكات لما تقدم سيما البطوء الما لزوم للسرعة وذلك

في صورته

في صورت كفى اى كما في طوقى الرحي الطوقى العظيم والطوق
الصغير جدا فان حركة الاول سريعة لطول مسافتها وحركة
الثاني بطيئة لقصر مسافتها وهما متاوازتان اذ لو تحرك
الطوقى العظيم ووقف الصغير لزم التفكك وانقسام الرحي
الى دوائر متعددة بحسب اجزائها ولو كانت من جديدا وما هو
اشد منه ثم التصافها عند الوقوف بحيث بحيث لا يمكن
ان يتفكك منها بحركتها جزئيا بلغ السعي وذلك وان كان
قما لا يمتنع قدرة الله تعالى فالعقل جازم بعدمه كسائر
العادات ومعلوم لكل عاقل ان الله تعالى لم يخلو
في الرحي كل هذه الغرائب والعجائب ليثبت مذهبكم
وكما في الفرجار ذى الشعب الثلث تثبت واحدة منها ويدر
اثنتان حتى ترينما دائرتين الداخلة صغيره والخارجة
كبيرة ولا شك ان هاتين الشعبتين تتيمان الدائرتين
معا بحركتهما وهما متاوازتان ضرورية ولا تفككا بين
اجزاء الرحي وكنما الشخص في الشخص الدائر على عقبه
فانه يرسم دائرتين احدهما بعقبه وهى الصغرى والاخرى
باطرافه وهى الكبرى وحركتهما متاوازتان لانه اذا تحرك
رأس اصبعه جزء لم يقف عقبه ولا لزم تقطع ذلك الشخص
على قياس فامر ونحوه بالضرورة انه لا يتقطع جزءا
كيف وتفرق الاتصال بوجوب الام مع انه لا يوجد المسا
اصلا وكما في الشمس مع ظل الخشبة المفروزة خذاها فان الظل
يقطع بالانقراض من الصباح الى الظهر نحو ذراع او ذراعين
والشمس في هذه المدة تقطع ربع فلكها من غير وقوف الظل

من الحركة كان الشعاع الخارج الشمس المار برأس الخشيشة الواصل
الى طرف الظل انما يقع بخط مستقيم ووقوف الظل من الحركة مع
تحرك الشمس بطل الاستقامة وكما في دلو مشدود على رأس
حبل مشدود ورأسه الآخر يوتد في وسط البحر حال كونه ذلك
المحل مع كلاب يمد الكلاب الحبل الى رأسه اي رأس البير
على الدلو والكلاب يصالون الى رأس البير معاً فالدلو
قطع مسافة البير حينما قطع الكلاب نصفه من غير وقوف
للكلاب ضرورة وكما في جزء متحرك جزئاً على خط متحرك جزئاً آخر
في جهة حركة ذلك الجزء ونفرض ا ب ج خطاً ساكناً مركباً من أجزاء
ثلاثة ونفرض ايضا د خطاً مركباً من جزئين كائنا على ا ب
بحيث يكون د واقعا بازا ا و د واقعا بازا د ب ج ونفرض
جزءاً كائنا على د ب وفرضنا تحرك د من ا الى ب فقد تحرك
د من د الى ج وفرضنا تحرك د من د وكما مقابلاً
الى د وهو الآن مقابل ب ج فقد تحرك د جزء من حين تحرك د
جزء واحد فقد ثبت تحركه كان متوازياً متان سريعة وبطيئة
وهو المطلوب ولا شك شكك هندسية كالربع من ستة عشر
جزءاً فكل ضلع اربعة وكذا القطر فالقطر كالضلع وانه محال
لبشهادة الحس والبراهين الهندسية الدالة على ان وتر الزاوية
القائمة اطول من كل واحد من ضلعيها لان مرجح يساوي مر
بعينها كما بين في شكل العروس و ك مثلك قائم الزاوية
كل من ضلعيها عشرة فالوتر جذر مائتين كما بين في شكل
العروس وهو فوق اربعة عشر جزءاً وقل من خمسة عشر جزءاً
فيلزم انقسام الجزء واذا قدر رأس الوتر في هذا المثلث وجو

من جابر الخط اي اخذ الضلعين الواحل يصل رأسه الاخر الى ملتقى
الضلعين فاقول اي فيما يمر عليه رأسه الاول من اجزاء الضلع الاول
وقل فيما يمر عليه رأسه الاخر من اجزاء الضلع الاخر وهو عشر اجزاء
وفما يمر عليه الاول اربعة وكسر فاذا امر الآخر على جزء من
الاول على بعض جزء فالقسم الجزء والابان كان فيما يمر عليه هذا
الرأس من الاجزاء مثل فيما يمر عليه الاخر لزم ان يكون الوتر منطبقاً
على ضلع وعلى الفاصل عليه مثل الضلع الاخر و ل واي الوتر مثل
الضلعين مع انهم يرونه على ان مجموع كل ضلعين في كل مثلث
اعظم من الثالث كما لداثرة فانها ايضا تدل على انقسام الجزء
اذ ظاهرها اكبر من باطنها فيكون للجزء جانب اكبر وجانب
اصغر فيقسم والاى وان لم يكن ظاهرها اكبر من باطنها
فاما ان يكون بين كل جزءين من خلاه او لا يكون فان لم يكن
تساوق الدائرتين الصغيرتين والدائرة الكبرى لانه لما كان باطنها
كظاهرها في المقدار طوقت الرخي مثلاً كالقطبية منها وبطلان
لا يخفى وان كان بين كل جزئين خالفاً فان كان باطنها
لزم الا انقسام في الجزء الثبوت فاهو اقل منه والابان كان
المخالء بقدر ما يسع جزأً فضعفه في ظاهرها ضعف باطنها
والحس كذب واعلم ان المراد بالدائرة ههنا محيطها فانها تطبق
عليه ايضا والانقسام والزاوية المستقيمة الخطين الى غير النهاية
كما بين عليه اقليدس في اولي الاصول فانه ينفى الجزء ولا بد في الجسم
من الاقسام بالوهم او باختلاف عرض كالسواد والبياض
او بالفاك كسواء او قطعاً والفرق بينهما ان القطع يحتاج الى آلة
نفاذة فاصلة بالفقود دون الكسر وايضاً للقطع نوعان اختصا

بالاجسام اللينة والكسرة بالاجسام الصلبة لا تمنع من الفكاك
كصورة نوعيته كما في الافلاك او صلابته شديده كما في بعض
الاجسام العنصرية او قدالة محتاج اليها في القطع او صغرها
لا يتشتر مع القطع ولا الكسر واذا لم يكن للجسم البسيط اجزاء
بالفعل هي الجواهر الافراده متصلة في حد ذاتها كما هو عند
الحسن فلا يتصل اي الجواهر المتصل القابل للانعقاد المدرك
من الجسم في باري النظر فلا يحتاج في اثباته للجسم اليه
هو الصورة الجسميه واطلق المصدا على اسم الفاعل ثم ان
الجسم البسيط يرد عليه الاله تفصال الاله تفكاكي بعد ما كان
قابلا للاتصال وذلك القابل ثاره له اي للاتصال بالمعنى
المصدر في العبارة استخراجه وتارة للاتصال الاله
تفكاكي غير هذا اي غير الصور الجسميه وجزء المقدار الذي
هو متصل قائم بالجسم مشتمل بالجسم التعلني وذلك الغير هو
الهيولى وهي حد ذاتها متصلة ولا منفصلة على معنى انه
ليس واحد منها عليها ولا جزءها ولا لا ذاتها الا على مع خلوها
عنهما جميعا فانها يتواردان عليها بدلا بخلاف الصور
الجسميه والمقدار فان اتصال لازم لهما فلو لم يكن هناك
هيولى بل كان احدهما هو القابل للاتصال الاله تفكاكي فغدا
وقوعه لا يخلوا اما ان يبقى القابل قصصه كما هو قصصه قولهم
يجب وجود القابل مع المقبول ويلزم منه اجتماع الاتصال
والا تفصال في الجسم بالضرورة وانه محال واما ان لا يبقى
بل ينعدم بالانعدام الذي هو الاتصال ويوجد متصالون
اجزان مع اتصاليين اخرين كما هو مشاهد ويلزم منه ان يكون

ط
تصال

انفصال

انفصال الجسم انعدامه بالكلية وحصول جسمين اخرين لا عن
شيء بل من كتم العدم وانه بدوي البطلون فقين ان في الجسم جوهر
مجردا موجودا بالذات في الاحوال كلها تعلقت به قبل الانفصال
جسميه واحده تعلقتا فغا لا اومتيازا الوضعي بينهما وهو في تلك
الحالة جسم واحد وعند طريان الاله تفصال على الجسم نزول
عنه هذه الجسميه الواحدة وتعلق بجسميين اخرين كذلك
ويضرب الجوهر الباقي بهما جسمين فلم يلزم حد وثما لا عن شيء
عوض هذا الدليل بان الهيولى على تقدير وجودها اذا كانت
واحدة كما قبل الاله تفصال كانت متصلة لا مفصل فيها واذا
ضارت كثره بورد الاله تفصال ضارت منفصلة فهي قابله
للاتصال والاله تفصال فلو اقتضى قبولها اثبات هيولى كما ذكرتم
في الجسم لزم ان يكون لله يولى اخرى فنقل الكلام اليها ويلزم
التسلسل في امور مترتبة موجوده معا واجيب بان الهيولى لا
مقدار لها لذاتها مغاير للمقدار اللازم للصور الجسميه والاتصال
لها ايضا لذاتها مغايرا للاتصال اللازم للصور الجسميه
فيقتضى تقسامها اي الهيولى هيولى اخرى بل بتقدير المقدار
اللازم للصور الجسميه من غير ان يلزمها بخصوصه ووحدها
وكثرتها بحسب ما يعرض لها من الاتصال ويقارنها
من الصور فهي قبل وورد الاله تفصال واحده متصلة بالصور
الواحدة الحالة فيها وبعد متكررة منفصلة بالصور المتعدده
الحالة فيها والاله تفصال واحد ولا كثره ولا متصلة
ولا منفصلة انما هي استعداد محض لا فعل لها في الصفات
الاله تفصول فهي متصفه بها تبعالها لا في حد ذاتها قلنا في

لا اعتراض على استدلالهم على اثبات الهيولى قد يتركب الجسم البسيط
كما هو مذهب ديمقريطس واتباعه من اجسام صفار
صلبت تنقسم وهما في الجهتان اثنتان لكنها لا تنقسم فعاد واتصال
الجسم البسيط عبارة عن اجتماع تلك الاجزاء وانفصاله عن
افتراقها وكل جزء منها متصل في نفسه بالحقيقة وغير قابل للانفصال
الا تفككي والجسم الذي يقبله كائنا غير متصل في نفسه بالحقيقة بل
بحسب الحسن لعجز عن ادراكه المقابل المفاصل التي بين تلك الاجزاء
فليس تمامه قابل للاتصال والا انفصال بل هناك اجسام صفار تجمع
وتتفرق واجاب ابن سينا عن هذا الاعتراض بما حاصله ان كل جسم من
تلك الصلبة القابلة للانقسام الوهمي تحدث فيه القسمة الوهمية
اثنتية يكون طباع كل منها طباع الاخر وطباع الجملة وهو ظاهر
وطباع الجزء الاجزاء الموافقة لها بالماهية بناء على ما ذهب اليه
ديمقريطس من ان تلك الاجسام المفردة الصغار متوافقة في
الماهية النوعية فيجوز حينئذ على الجزء من المتصلتين المفروضتين
في جزء واحد ما يجوز على المنفصلتين من الانفصال وعلى
المنفصلتين ما يجوز على المتصلتين من الاتصال فكل واحد
من تلك الاجسام قابل للاتصال والانفصال اللهم الا مانع
خارج عنه وذلك المانع لا يكون لازما للماهية والا
انحصرت نوعه شخص في شخصه واذا لم يكن لازما فكيف يفارقه
وعند فرض زواله يكون قابلا للاتصال والانفصال بالفعل
ويحصل المطلوب واجيب بان تساوي حقيقة الاجزاء مجموع
يجوز ان تكون متخالفة في الماهية بحيث لا يوجد فيها جزآن متوا
فقان في النوع احصاوا سبعا فتركب الماء المتشابه في الحسن

من اجزاء

متخالفة الحقائق بانسرها تماما لا يجد في مثال هذه المناقشة اعتراض
ايضا على برهان الهيولى بان الاتصال هو الواحد والانفصال
هو الكثرة وهما عرضيان للجسم خارجان منه يوحدان فيه
على التعاقب وفيه انه يلزم من ذلك ان يكون التفرق اعظاما
للجسم بالكلية وايضا ان الجسمين اخوين من كتم العدم وهن
طل ولا تنفك صورة عن هيولى والا بان وحدة الهيولى حاليتها
عن الصورة الجسمية فاذا تجردت مادة الجزء ومادة الكل معا فان
كانت واحدة بان لا تزيد مادة الكل على مادة الجزء وتساوي
الكل والجزء وان كانت مادة الكل زائدة على مادة الجزء فتم مقدار
وصورة جسمية فالو تسمى الهيولى مجردة هذا خلف ولا عكس
والا بان وحدة الصورة خاليتها عن الهيولى فاما مشار اليها فهي
متشكلة بشكل مخصوص فذلك الشكل اما لنفس الجسم
ولو اذ منها فكل جسم له ذلك الشكل في تساوي الكل والجزء
في الشكل هذا خلف او ليس ونسب اخر فتكون قابلة لغيره
وما هو الا بالفضل والوصل في الصورة بدون الهيولى قابلة
للفضل والوصل وقد ابطالناه او غير مشار اليها فليست صورة
جسمية لان الصورة الجسمية ليست عبارة الا عن هذا الامتداد
واذا لم تكن صورة جسمية بل امر عقليا امتنع لا فتوان اي قران
الصورة بالمادة وامتنع الوضع اي كون الصورة الجسمية
مشار اليها بعده اي بعد التجرد واذا عرفت بالوزم الهيولى
والصورة فليست احدهما علة للآخرى اذا كانت الهيولى علة للصورة
لم لها وجوده قبل وجود الصورة بالذات لان القلة متقدمة
بالوجود على معلولها فقد اذنا ان الهيولى لا تكون

بالفعل الاسباب للصورة لان الشيء الواحد لا يكون متصفا بالقوة
والفعل مغا ولو كانت الصورة حلة للهوى لزم انتفاء الهيولى
عند عدم الصورة المعينة لوجوب انتفاء المعلول عند انتفاء
علة لكن الصورة الجسمية تبدل وتزول عند ورود الـ
نفسا بالالفعل على الجسم والهيولى باقية على حالها اذا تم هذا
فتقول التلازم بينهما دل على الاحتياج من الجانبين فحاجة الهيولى
الى الصورة في البقاء لان الصورة مستحفظها بتواردها
عليها اذ لو فرضنا ذوالصورة عنها وعدم اقتران صورة
بها عدت فهي كالدعائم تزال واحدة منها عن السقف وتقام
مقامها دعامة اخرى وحاجة الصورة الى الهيولى التغير و
التشخص والعوارض اللازمة لتشخصها فقد ثبت الاحتياج
من الطرفين على وجه لم يلزم منه الدور والاجسام صور توتيت
زيادة على الصور الجسمية للاختلاف في اختلاف اجسام
في التلازم كقبول الانقسام بسهولة كما في العناصر
الرطبة مثل الماء والهواء او عسوكا في العناصر اليابسة مثل
الحجر والحديد وعدمه كما في الفلكيات واليس ذلك للجسمية المشتركة
بل الامر مختص فان كان يقوم للجسم فهو المطلوب وان كان خارجا
لازم اغاد الكاوم فيه وتسلسل ولكل جسم جز طبيعي
ضروري انه لو خلى وطبعه كان له مكان وهو اى الحيز للتركيب
حيز البسيط الغالب عليه فيه فانه يفرض ما عذاه ويخرب
الى حيزه فيكون الكل اذا خلى وطبعه طالبا لذلك الحيز وحيزه
ما يتفق وجوده فيه ان تساوت بسائط لعدم اولوية العز
ومنه اى من الجسم بسيط وهو ما لا يتركب في نفس الامر من اجسام

مختلفة

مختلفة الطباع فيشمل العناصر والافلاك دون اعضا الحيوان
فان اللحم مثالا وان كان متشابهها في الحس لانها في نفس الامر مركب
من العناصر الاربعة وطبيعة كل منها تخالف طبيعة الباقي والمركب
يخاف البسيط ويسلك ولكل جسم بسيط او مركب شكل طبيعي
تناهية فلو خلى وطبعه احاط به حدا وحدود وشكل اى الجسم
البسيط الطبيعي هو الكرة لان له قوة واحدة والقوة الواحدة
لا تفعل في المادة الواحدة الا فعلا واحدا وكل شكل سوى
الكرة ضيقه افعال مختلفة والافلاك بالرصد تسمى كشمس هذا الشمس
على اربع وعشرين اى هي مع ما في ضمنها من الافلاك الجزئية هذه
فتسعة من الافلاك كلية وتشتددا وير وثمانية خارجة المراكز
والقمر فلك اخر موافق المراكز تسمى بالجوز هرت عليها اى على
وجود الافلاك التسعة الحركة المختلفة في الجهة والسرعة
والبطا وفيها معا فانه لا بد لها من مجال متعددة اذ يستحيل
ان يتحرك جسم واحد حركتين ذاتيتين بل لا بد لكل حركة
ذاتية من متحرك على حدة ودل على ترتيبها اى ترتيب الافلاك
الثمانية الكوكبية في الكسوف فان بعض الثوابت ينكشف
بزحل المنكسف بالشمس الكسوف بالمرح المنكسف بالزهر
المنكسفة بعطارد المنكسف بالقمر الكاسف للشمس ولاشك
ان فلك المنكسف فوق فلك الكاسف لكن تبقى الامر في كون فلك
الشمس تحت فلك المريح وفوق فلك الزهر اذ طريقة الكسوف
لا تمشي بين الشمس وغير القمر من الكواكب لا تخفى اولها تحت
الشعاع عند مقارنتها اياها فاعلم الا قول بطرقة اخرى
هي اختلاف المنظر فان المريح ليس له اختلاف منظر اصلا

الافلاك

الافلاك

ط
الشيئين

بجوار الشمس في كل وقتها وبقي الثاني بل كونها فوق عطارد
ايضا مشكوكا فيه الى هذا وان كان الاله التي يستعمل بها
اختلاف المنظر وهي ذات ~~التي~~ تنصف في سطح دائرة نصف
النهار وهما عند وصولهما اليها غور مر بين في معظم المعمورة التي
بنيت الارضاد فيها لان الزهر لا يتعد عن الشمس اكثر من سبع
واربعين درجة وكذا عطارد لا يبعد عنها اكثر من سبع
وعشرين درجة فذهب بعض القدماء الى انها فوقهما استحيانا
لتوسط الشمس من بين السيارات بمنزلة شمس الفلادة وكون
فما هو البلاء ~~من~~ من الكواكب اكثر بعدا واعظم مدا
والسنة ما زال صاحب المجسطي وقد ناك هذا الرأي عنده
لما رأى بعد الشمس المعلوم بطريق استعملها في الابعاد وكما
مناسبها لهذا الوضع وعليه جمهور المشاخرين واما كون المحرك
فوق الكل فالوجه محرك لكل فينبغي ان يحيط به اذا عرفنا
ان الاقوال الكونية تسعة فالحيط بالكل أي بكل الاقوال
هو الفلك المحرك للجهات والمعين لوضعها لان الجهة تنتهي
بالاشارة حسية ومقصود المحرك الايني بالخصوصية او بالقرب
منه فوجود أي فالجهة امر موجود لا متناهي ان يكون العدم
المحضر متعلق بالاشارة الحسية ومقصود المحرك بالوصول
او بالقرب منه دو وضع لان المجرد عن المادة تمنع الاشارة
الحسية اليه وتمنع ايضا الوصول اليه والقرب منه
ولا ينقسم في ماخذ الاشارة واستدل امتداد
الحركة والابان انقسمت في ذلك المأخذ والامتداد فالجهة
احد جزئها لا هي ~~فانا~~ اذا فرضنا الاشارة الحركة وصلت

ط
بينا

الى جزئها

الاقرب فان التت هناك فهو الجهة دون ما وزائه والاقرب ما
وزائه دون فهي أي الجهة نهايات واطراف هي اعراض قائمة بالاجسام
ولا يجوز ان تكون في حاله اذا لاخاوه ممكن سواء كان بعدا
موجودا او موهوما فكيف يتصور وجود الجهة فيه ولا في شئ
ما هو متشابه لا توجد فيه حدود مختلفة الخاق وهو الجسم البسيط
الذي لا يتناهي لان الماء المتشابه لا يكون جزء منه مطلوبا
لطبع وجزء آخر منه مقدورا بالطبع لان الجزء من متشابهها في الماهية
وكذلك الحدود المفروضة فيه لا تكون جهات موجودة متخا
لفة فلا يتصور طلب بعض الاجسام بالطبع لبعضها او هرب عن
بعض آخر منها وقد علمت فانه مناعت الاعتمادات الجهات على كثرتها
اعتبارية متبدلة بحسب الاحوال المتغيرة فانه قد دخل تحت الصبط
وان الجهة الحقيقية العلو والسفل فالوحد من جسم كروي محدد
القرب المحيط وهو العلو ويحدد العبد بمركزه وهو السفل لان
المركز ابعد نقطة عن المحيط بحيث لا يتحمل ان يفرض في ذلك ما هو
ابعد منها ولا يتحد بغيره اي بغير الكروي كالكعب الا القرب واما
البعد فغير محدد ود فالكل ما يفرض انه ابعد لا يعاد لم يكن ابعدا
يمكن ان يفرض ما هو ابعد من ذلك الا بعد فلا يتحد به جهة
السفل وهو أي ذلك الجسم المحرك الكروي والحد والاقاما ان
يحيط بعضها ببعض وهو باطل اذ يكفي المحيط بجميعها التحديد
الجهتين باعتبار مركزه ومحيطه لانه حينئذ هو النهاية
الحقيقية التي تنتهي الاشارة الحسية بسطحه الاعلى فيكون
المحيط حشوا لا مدخل له في تحديد الجهة اصلا واما ان يكون
احدهما في جانب من الآخر وهو ايضا باطل اذ لو كان احدهما في جانب

وجهته من آخرها للجهة قبلها حتى ويمكن وقوعها فيها لا
بها والمفروض خلافه وهو بسيط ولا جاز عليه
الاجزاء لانه اذا كان مركبا من بسائط متعددة كان كل واحد
من اجزائه ملاوقيا باحد جانبيه شيئا غير ملاوقيه بجانبه الاخر
ولاشك ان البسيط يمكنه ان يلاقى باحد طرفيه فملاوقيه
بالاخر لتساويهما في الماهية وذلك انما يتصور بالاجزاء وهو
الاجزاء لا يكون الا بالاجزاء المستقيمة وتباعد بعض الاجزاء
عن بعض والحرارة المستقيمة لا تكون الا من جهة الى جهة فاما
الجهة منحدرة قبله اي قبل المحرك حتى يمكن حركة اجزائه اليها لا
منحدرة به هذا خلف واعترض بجواز كون الملاقاة
بالمستديرة ولو سلم فالجهة منحدرة فيجوز ان تكون الملاقاة
بمستقيمة علوا الى جهة حركة المحرك ويلزم منه ان يتحرك
الذي قد اتم الى خلاف جهتها وهو محال في البسيط وهي اي
الافلاك شفاقة لالوانها لا تتجلب الاضواء عن روية مسا
وزائرها من الكواكب وكل ملون فلانها فانه يحجب عن ذلك وفيه
انه لا يمتشي في المحرك اذ ليس له وزاء حتى يرى الا ان يقال لو كانت
المحرك ملونا لوجب رؤيته فتقول ولم لا يجوز ان تكون هذه
الوزقة المروية لو لم لا يقال الوزقة امر يحس به في الشفاقة اذ بعد
عمقه كما في ماء البحر لانا نقول وقد يكون لونا حقيقيا واما الدليل
على انه لا يحدث الا بذلك الطريق التخلي لاحارة ولا بارادة والاشياء
ليست على غلظتها فان الشمس مع صفها جدا بالنسبة الى
السموات نستخ من هذا العالم ولا ثقلة ولا حقيقة ولا رطبة ولا
يا بستها لانها اي هذه الاربعة لا تكون الا بمستقيمة اي بحركة

مستقيمة بيا ان الثقل والحفة منبذ الميل الصاعد والها
بط وهما يصحان حركة محلهما بالاستقامة وان الرطوبة سهولة
قبول التشكل وتركه واليبوسة عسرة ولا يتصور ذلك
الا بالحرارة المستقيمة وقبول الحركة المستقيمة يستلزم سبق الحركة
على المحرك كما تقدم هذا خلف ولا يقبل المحرك الكون والضاد
والا طلبت احدهما الصورتين وهي الكائنة غير ذلك الجزة الذي
كانت فيها الصورة الفاسدة لا متناع ان يكون لجسمين حيز
واحد طبيعي وهذا الطلب لا يكون الا بالحرارة المستقيمة فله
اي للمحرك وجهته وقد كانت الجهة متعينة به هذا خلف ولا يخل
المحرك وكذا غيب من الافلاك فالك لا بالتمو والذبول ولا بال
التخلخل والتكاثف فلا يتمو محده ولا يتخلخل لعدم المكان
الحالي وزاد محده وكذا لا يذيل ولا يتكاثف اذ لو انتقص محده
المحرك لزم خلوه مكانه اذ ليس ثمة شيء ينتقل اليه لانه ليس ثمة
فبقى حاله والمفعول من المعدد كما لمح من الا زيادة والانتقاص
فكذا محده المحيط بالمماس لمقع المحرك يزداد ولا ينصف
لعدم المكان وامتناع الخلاء فمفعلة اي فكذا مفعول للساوي
لمحده وهكذا الى ان نستوعب الافلاك وفيه اي في المحرك
وكذا في سائر الافلاك مبداء قبل مستديرة لا ستواء الاجزاء المفعولة
فيه في تمام الماهية بسبب بساطة فالوجه له وضع معين وهذا
يقضي صحة انتقال كل واحد من اجزائه الى موضع الاخر وذلك
بالحرارة المستديرة لا مبداء قبل مستقيمة للتنا في بين الميل
المستدير والميل المستقيم ولا بد في تعيين الجهة اي جهة حركة
الافلاك من كونها شرقية او غربية وتعيين نقطتين منه لكونهما

القبطين من الرجوع الى لقادر المختار اذ نسبتهم الموجب الى جميع
 الجهات والاشياء سواء قيل والمحدد وحده هو المتحرك بالحركة
 اليومية حركة ذاتية المحرك للجمع الى جميع الافلاك الباقية
 معه على سبيل البقية من المشرق الى المغرب في قريب من اليوم
 بلبلة دورة تامة فان اليوم بلبلة على ما اعتبره الحساب
 وسطيا كانا وحقيقيا يزيد على زمان الدورة بقليل وكذا
 ما اعتبره العامة في المعمورة واما في غيرهما فقد يزيد عليه بكثر
 وقد يساويه وقد ينقص عنه بقليل واما في بصفة التوزيع
 الى جواران تتعلق بنفس واحد بمجموع الافلاك الثمانية وبحركة
 هذه الحركة السريعة وتتعلق بكل واحد منها نفس على حدة
 وتحرر حركة اخرى فينظم حال الحركات المرصودة بالوحدة
 الى فلك تاسع وزاد بعضهم على ذلك وقال لاحاجة حينئذ الى
 الثامن ايضا لجواز فرض الثواب ودواء البروج على مثل زحل
 فتكون الافلاك السبعة فقط لا تسعة كما زعموه
 وهو الفلك الاعظم المحيط بجميع الاجسام لتجديده الجهات
 وهو الفلك الاطلس لانه غير مكوكب وهو العرش المجيد
 في لسان الشرع وحركته هي الحركة الاولى فانها تشاهد اول
 من حركات الافلاك لانها اظهرها ازهرها الليل والنهار
 وطلوع الكواكب وغروبها ولذلك لا تخفى على الحيوانات
 وقطبها الى قطب الفلك الاعظم فما قطبا العالم لان العالم
 الجسم هو المحدود وما في ضمنه ومنطقة اي منطقة الفلك
 الاعظم وهي اعظم دائرة تفرض في منتصف قطبيه بحيث
 يتساوى بعدها عنهما هي معدل النهار لما استقف عليه في مباحث

الارض

الارض وهي اي المنطقة المسماة بالمعدل حيث يكون جميع الكواكب
 فيه طلوع وغروب ولا يكون هناك شئ من ابدى الظهور
 ولا ابدى الخفاء تالوزم سمت الرأس فارة به وهو دورة تامة
 من الارض تستمضي خط الاستواء كما تستغرقه بحالوف الشمس فانها لا
 تالوزم سمت الرأس في خط الاستواء بل يميل هناك تارة الى الشمال
 متباعدة عن سمت الرأس قليلا وقليلا الى غاية فارة ترجع متقاربة
 اليه قليلا وقليلا وتسمى تسمية ثم يميل الى الجنوب كذلك فدارها
 مايل عنه اي عن معدل النهار وهي اي الشمس تخلف الثوابت
 الى المغرب حركتها من المغرب الى المشرق اسرع من حركة الثوابت
 ويوازيه اي يوازي مدار الشمس في الفلك الاعظم فلك البروج
 اطلاقا لاسم الفلك على محيط الدائرة ويسمى ايضا منطقة البروج
 لمروءه باسط البروج ويقطع اي فلك البروج المعدل
 على نقطتين مشتركتين بينهما يسميان نقطتي الاعتدال لاستواء
 الليل والنهار في جميع نواحي الارض اذا حلت الشمس فيهما سوى
 موضعين هما تحت القبطين في تتجاوزها الشمس من هاتين
 النقطتين الى الشمال من المعدل هو الاعتدال الربيع لانه مبداء الربيع
 في معظم المعمورة وما تتجاوزها الى الجنوب من المعدل هو الاعتدال
 الخريف لانه مبداء الخريف في معظم المعمورة ايضا ومتصفهما اي لا
 اعتدالين من منطقة البروج في الشمال والجنوب الشمال نقطة
 هي الانقلاب الصيفي لان الشمس اذا حلت فيها تغلب الزمان صيفا
 في اكثر المعمورة ومتصفهما من منطقة البروج في الجنوب نقطة
 هي الانقلاب الشتوي لانقلاب الزمان الى الشتاء في تلك الموا
 ضع فهي اي منطقة البروج صادرة بسبب نقطتي الاعتدالين

ونقطتي كذا نقلا بين اربعة اقسام متساوية تكون مدة قطع
الشمس واحدا منها فضاء من الفضل الا اربعة التي للسنة في
معظم المعمورة وقسموا كذا من هذه الاقسام الاربعة ثلثة
اقسام من متساوية فحصل اثنا عشر قسما متحدتها ست دوائر
عظام تتقاطع على قطبي البروج وتحوكل واحد منها ثلثين
متقابلين من تلك الاقسام سموها اى الاثنى عشر قسما بروجها
وقسموا كل برج ثلثين قسما سواء سموها درجا وكل درجة ستين
قسما سواء سموها دقائق وكل دقيقة ستين قسما ثواني والثا
نية ثلث والثالثة رابع الى غير النهاية وابتدأوا في اعتبار
البروج واقتطع الدور بما يلي الاعتدال الربيعي من جانب الشمال
الى ان يتم الدور من جانب الجنوب نشوونما وبذا فيها مبادئ
الثمار فلهذا اولي بالاعتبار وتصور الماهات وازاها اى
البروج من الكواكب الثوابت صور سموها اى البروج ب
اى باسمها مشابة تلك الصور وتخلوا تلك الصور من وصل
خطوط بين تلك الكواكب وتلك الكواكب كانت موازية للبروج
حين التسمية وانما تزول عن الموازاة بالحركة البطيئة التي
للثوابت والاسماء بحالها فان البروج اقسام للفلك التاسع
هي الحمل والثور والجوزاء ربيعية والسرطان والاسد والسنبلة
صيفية والميزان والعقرب والقوس خريفية والجدي والدلو
والحوت شتوية وتوهموا دائرة مارة بالاقطاب الاربعة التي
هي قطبا العالم وقطبا الروح ومارة ايضا بالنقلا بين
الكائنات في المنطقة ومارة ايضا بنظريتها اى نظرية النقلا بين
من المعدل وقطباها الاعتدال ان وتسمى المارة بالاقطاب الاربعة

وهي

وهي احدى الدوائر الست المتقدمة وتوهموا ايضا دائرة مارة
بقطبي المعدل وجزء من المنطقة او كوكب فاهي دائرة الميل وقوس
منها اى من دائرة الميل كائن بين المعدل وبينه اى الجزء او الكوكب
ميله اى ميل الجزء او الكوكب عن المعدل لكن في الكوكب لا يسمى
ميدا بل بعدا وتوهموا ايضا دائرة مارة بقطبي المنطقة وجزء من
المعدل او كوكب فاهي دائرة العرض وقوس منها اى من دائرة العرض
بين المنطقة وبينه اى بين الجزء والكوكب عرض اى عرض الجزء او
الكوكب وهو بعد عن المنطقة فهذه خمس دوائر توهموها
لابلنسبة الى السفليات ثلثة منها متحدة بالشمس هي المعدل والمنطقة
والمارة بالاقطاب وثنتان منها متحدتان بالنوع لا تتناهي
اشخاصها وهما دائرة الميل والعرض وكل منهما قد ينطبق على
المارة بالاقطاب اذا كان الكواكب والجزء عليهما وتوهموا ايضا
دائرة فاصلا بين النصف الظاهر والنصف الخفي من الفلك هي
هي دائرة الافق وقطباها سمت الرأس والقدم وتوهموا ايضا
اربعا من الدوائر تمر بقطبيها اى بقطبي دائرة الافق وفيها اى
فالدائرة المارة بقطبي دائرة الافق وبقطبي المعدل هي دائرة
وسط السماء ودائرة نصف النهار وتفضل بين الصاعد والهابط
من الفلك وبين النصف الشرقي والغربي منه وقطباها نقطتا
المشرق والمغرب من الافق والدائرة المارة بقطبي دائرة الافق
وبقطبي هذه اى وسط السماء هي دائرة اول السموات وتفضل
بين النصف الشمالي والنصف الجنوبي من الفلك وقطباها نقطتا
الشمال والجنوب من الافق والدائرة المارة بقطبي دائرة الافق
وبقطبي المنطقة هي دائرة السموات ودائرة عرض اقليم الرومية لان

لان القوس الواقعة منها بين الافق وقطب منطقة البروج او بين
 الافق ومنطقة البروج تسمى عرض قلم الرؤية وتسمى ايضا دائرة
 وسط سماء الرؤية لانها تفصل بين نصف فلك الثواب وفيه كواكب
 كثيرة مرئية فهو سماء الرؤية وهذه الدائرة في وسطها
 والدائرة المارة بقطب دائرة الافق وبكوكب ماهي
 كثيرة مرئية فهو سماء الرؤية لانها تفصل بين نصف فلك الثواب
 وفيه كواكب كثيرة مرئية فهو سماء الرؤية وهذه الدائرة في
 وسطها والدائرة المارة بقطب دائرة الافق وبكوكب ماهي
 دائرة الارتفاع وعند غاية اي غاية ارتفاع الكوكب تنطبق
 دائرة الارتفاع وتتحد بوسط السماء وان لم يكن الكوكب على دائرة
 اول السموت ويدانق اول اول السموت ان كان عليها وهذه
 الدائرة الخمس وحدتها نوعيتها ولكل منها اشخاص غير محصورة
 لكن ثلث منها شخصيتها في كل بقعة وهي الافق ووسط السماء
 اول السموت وثنتان منها نوعيتان في البقعة الواحدة تتغيران
 انا فانا وهي دائرة الارتفاع فانها تتغير بحركة الكواكب ودائرة
 وسط سماء الرؤية فانها تتغير بحركة قطب منطقة البروج وتحرك
 المعدل لها حول قطبيه بالحركة اليومية ثم فلك الثواب وانما
 سمى فاعدا التسعة السيارة من الكواكب بالثواب اما البطوء
 حركتها فلا تتحسن الا بتدقيق تختلفت على الاوائل حتى زعموا ان
 اكل فلول ثمانية وان الحركة اليومية لكثرة الثواب واما النبات
 اوضاعها بعضها من بعض في القرب والمحاذاة وبعضها عن مركز
 الارض خمسة وعشرون الف الف واربع مائة واثنان عشر الفا وثمان
 مائة وتسعة وتسعون فرسخا وهذا البعد المعلوم فان

يعدب

يعدب محديا لفلك الاكظم لا يعلم الا الله تعالى ويدا فلك الثواب
 دورة تامة في نصف وعشرين الف سنة شمسية فيتل في ثلثة وعشرين
 الف سنة وسبعمائة وستين سنة شمسية بناء على ما وجد
 المتأخرون من انها تقطع درجة واحدة في كل ست وستين
 سنة شمسية وقيل في خمس وعشرين الف سنة ومائة سنة شمسية
 بناء على ان جماعة من تحققي المتأخرين وجدوها تقطع جزءا
 واحدا في كل سبعين سنة وهذا هو الموافق للرصد الجديد
 الذي براعة وقيل بدورة تامة في ست وثلثين الف
 سنة شمسية بناء على ان بطليموس وجد بالرصد انها تقطع
 كل مائة سنة جزءا واحدا ثم الفلك الكائن لداخل ثم للمشرق
 ثم للمغرب ثم للشمس ثم للرؤية ثم لعطارد وجعل بعض المهندسين
 فلك الزهق فوق فلك الشمس فتكون الشمس الشمس متوسطة
 بين الزهق وعطارد وكذب ذلك البعض ابن سينا في انها اي
 الزهق وجد كاشفا في وجه الشمس فان بعض الناس زعم ان في
 وسط الشمس نقطة سوداء فوق مركزها قليل كالمحوى في وجه
 القمر فهذه النقطة هي الشامة ثم الشمس على فلك خارج المركز
 عن مركز العالم فاذا كانت في الاوج كانت البعد من الارض وابطا
 حركتها وفيما يقابلها اقرب واسرع او على تدوير يحمله اي يحل التدوير
 فلك موافق للمركز كتركز العالم وبيان الابطاء والاسراع
 الحاصلين على اصل الخارج على اصل التدوير ان تقرب منطقة
 التدوير في سطح منطقة الحاصل وتكون نسبتة نصف قطر الخارج
 المركز الى ما بين المركزين على اصل الخارج ويكون الحاصل
 مساويا للخارج فيكون نصف قطر التدوير يقدر بعد

مركز الخارج عن ذكر العالم ولا بد مع ذلك ان تفرض حركة العامل
 في اصل التدوير بقدر حركة خارج المركز في اصل الخارج وفي
 جهة ما بحيث يمان الدورين معا وان تفرض حركة
 التدوير حول مركزه ايضا بهذا القدر على وجه يكون
 في القطعة البعيدة على خلاف التوالي وفي القريبة على التوالي
 فتتم دورتا الحامل والتدوير معا وتكون الحركة المركبة في
 القطعة البعيدة بقدر فضل حركة الحامل على حركة التدوير وفي
 القريبة بقدر مجموع الحركتين لان حركة التدوير وان كانت
 مساوية لحركة الحامل بمعنى ان الزوايا الحادثة بحركة الاول
 عنه مركزة في ازمته معيته مساوية للزوايا الحادثة بحركة الثاني
 عند مركزه في تلك الازمنة لكن الزوايا الحادثة من حركة
 التدوير عند مركزه الحامل مل مخالفة للزوايا الحادثة منها
 عدم مركزه فيمكن ان تفصل حركة الحامل على حركة التدوير
 ويحدث على هذا التقدير لمركز الشمس مزايا خارج المركز كما كانت
 على اصل الخارج بعينه ويكون الاختلاف المحسوس من الاصلين
 شيئا واحدا بالتفاوت والاي وان لم تكن الشمس على
 احد الفلكين المذكورين لم تختلف سرعتها وبطءها وكذا قربها
 وبعدها بالنسبة الى مركز العالم فتلخص ان فلكها حركتين
 على الاول وثلاثة على الثاني والقمر لسرعة وبطئه في جميع
 الاجزاء من فلك البروج وعدم اختصاصها بجزء معين منه
 دون اخر فهو على تدوير مركزه في حامل تحالف دورته دور
 وهذا هو اللزوم من عدم اختصاص السرعة والبطء بجزء معين
 من فلك البروج ثم في الواقع فما هو اختصاصه وهو ان الحامل

تتم

تتم دورته قبل دورة التدوير بزمان قليل فاذا فرض القمر في موضع
 التدوير والتدوير في موضع من الحامل كان هناك للقمر واسطة
 التدوير حالة مخصوصة من الاسراع والابطاء فاذا انحاد القمر الى
 موضعه بحركة التدوير بعد دورة حاملة عادة تلك الحالة
 المخصوصة اليه في جزء اخر من فلك البروج وتنقل تلك الحالة
 في دور اخر الى ثالث منه وهكذا ويفهم من هذا ان سرعة
 الشمس بطاها تختصا بجزء معين من فلك البروج وليس كذلك
 لان البطء تابع للاوج وهو منتقل بالحركة البسيطة ولذلك
 الخارج المركز للشمس في تخن مثل حركتنا اوجا بالحركة البسيطة
 هذا الاختلاف الى التدوير لان على اصل الخارج واما على اصل
 التدوير فجعلوا التدوير في حامل موافق وهو في مثل حركتنا بالحركة
 البسيطة واهم ان ما ذكر من الاسراع والابطاء في اجزاء الابعينها
 من فلك البروج بثاني يفرض كون القمر في خارج بجزء اوج
 بالحركة السريعة ففي هذا التقدير مناقشة نعم انهم ليسندون
 هذا الاختلاف الى التدوير لان في القمر بعض من احوال لانتا في فرض
 الخارج ولو متعدد لا يجوز ما ذكره المنصف وفرع عليه والتفان
 بين سرعة وسرعة وبين بطء وبطء اذا قيل سرعة او بطء
 الى مثله فالتدوير ليس مركزا في حامل موافق المركز بل هو مركز في
 حامل خارج المركز اذ حينئذ تكون النفس المعروضة التدوير
 المتساوية في انفسها متفاوته في الصغر والكبر بحسب الروية
 فيقع تفاوت في الحالة العائدة مقيسته الى نظيرها واذا غاية سرعة
 اي القمر في جميع الشمس فتواي القمر يجب ان يكون في كل واحد
 من بعيها في الحضيض اي حضيض الخارج المقتضي لغاية السرعة

وتقابل الأوج خروجه فاذا كان القمر في ربع الشمس الى
 التوالى كان اوجه في ربعها الى حواف التوالى واذا كان في ستر
 يبعها الثاني على التوالى كان الأوج في ربعها الاول الى
 خلاف فلك القمر فلك آخر سوى التدوير والخارج يحرك اوجه
 اى اوج القمر الى خلاف جهة حركته اى حركة القمر وهذا الفلك
 الاخر يكون الخارج المركز في تحته ويسمى المائل اذ لو كان اوجا تلام
 يصل مركز تدويره الى الحضيض في الدورة الاخرى واحدة و
 يجتمعان اى القمر واوجه عند المقابل للشمس والاجتماع معها
 والشمس متوسطهما اى القمر واوجه في غيرهما اى عزوقى المقام
 والاجتماع ابدان من منطقة التدوير التي يتحرك عليها مركز التدوير
 وهي في سطح منطقة المائل وليس منطقة المائل في سطح فلك البروج
 المائل القمر الى الشمال والجنوب عن منطقة البروج والابان كان
 منطقة المائل في سطح فلك البروج الخسوف القمر في كل استيفاء
 التوسط الارض حينئذ بينه وبين الشمس في المقابلات كلها فيقع
 القمر في ظل الارض في كل منها واللازم منتف فقطع منطقة
 المائل فلك البروج بنصفين على نقطتين تسميان العقدتين
 والجوزهرين فما اى فالنقطة التي يتجاوزها القمر الى الشمال
 من منطقة ابروج تسمى الرأس والنقطة التي يتجاوزها القمر
 الى الجنوب منها تسمى الذنب بناء على تشبيه الشكل الحاد من
 نصفي الدائرتين المتقاطعتين بالفتن وتشبيه طرفيه برأسه وذنبه
 ولهما اى للعقدتين حركة الى المغرب لتأخر موضع ثانيا الكسو
 فاني فيهما اى في كل واحدة من العقدتين فاننا اذا رصدنا كسوف
 في الرأس مثلا ثم كسوف آخر فيه بعد زمان طويل ثانيا الثاني

الى المائل

من الكسوفين

من الكسوفين متأخرا عن الاول الى جهة المغرب من اجزاء فلك البر
 وج وحركتهما فلك آخر سوى الثلاثة المذكورة ولظهور حركته في
 الجوزهرين صمينا فلك الجوزهر فلكه اى القمر بعد كل من العقدتين
 عرض يرايد وغاية منتصف ما بينهما اى بين العقدتين ومقدارها
 خست اجزاء ثم يتب قص الى ان يصل الى العقدتين الاخرى والخمس
 والخمسة المتخيرة الباقية من السبعة السبارة ترجع الى خلاف
 التوالى متدرجة في السرعة رجوعها الى حواف وتبطن متدرجة
 في البطوء رجوعها الى ان تقف في جزء من اجزاء البروج اياما
 ثم تستقيم الى التوالى وتشرع متدرجة الى ان تقف ايضا
 ثم تعود الى الحالة الاولى وهي لم تجر ويغرض لها ما ذكر من حولها
 في جميع الاجزاء فلك البروج اذ ليس شئ من استقامتها ورجوع
 عنها ووقوفها وسرعتها وبطوءها مخصصا بجزء معين من اجزاء
 بل يوجد في كل منها وتجاوز هذه الخمسة الكواكب الثوابت
 الى المشرق وفي اى الخمسة في تدويرها حامله متحرك من المغرب
 الى المشرق والزهر وعطارد يقاربان الشمس مستقيمين ثم
 ليس فان عنها فيظلمان ويغربان بعدها الى حواف وهو سبعة و
 اربعون جزءا في الزهر وسبعة وعشرون جزءا في عطارد ثم يبر
 جعان الى خلاف التوالى حتى يقاربا ثانيا ثانيا ثم يغربان عنها فيظلمان
 ويغربان قبلها الى حواف ومقداره ما تقدم ثم يرجعان حتى
 يقاربا ثانيا مركز تدويرها حاصلا لازم لمركز الشمس
 وبعدها عنها شرقا وغربا انما هو بحركة تدويرها فقطع
 والبواقي من المحتوي وهي العلوية ليست كذلك فان رجوعها
 بل واسطة انما يكون وهي في مقابلة الشمس فهي في الحضيض حينئذ

كما ان اواسط استقامتها انما يكون في مقارضة الشمس بانها وهي جئذ
 في الدورة ويختلف بعدها اي المتحرر الصباح والمساء في كانه اذ
 نصف قطر تدويرها بناء على ما اضططع القوم عليه من تسميته
 قطر التدوير المقاطع على قوائم القطر كما بالذرة والحضيض
 بالقطر الصباح والمساء لظهور الكواكب على طرفه
 المتقدم في الطلوع بالحركة الشرقية صباحا وعلى المتأخر مساء
 وحينئذ بلغوا قوله عن الشمس لا في الزمزم وعطار د فان غاية بعدها
 عنها صباحا ومساء انما هي بحسب نصف قطرها والمستطوي في
 الفض ان القسي التدويرية ابطاء تكانت او اسراعته رجوعيته
 او استقامته لم توجد متشابهة بل وجدت في بعض اجزاء البروج
 اكثر قدرا وزفانا ونسبة بعضها اقل قدرا وزفانا وما هو الا
 لقرب تدويرها اي المتحرر من الارض تارة فتكون هيته نصف
 قطر حينئذ اعظم في الرؤيته وبعد عنها اخرى فحاملة اي حمل
 التدوير في المتحررة فلك خارج مركزه وذلك اي البعد
 الصباح والمساء عن الشمس الذي غاية نصف قطر التدوير
 يكون لعطار دونه اخر الجوزاء واول الجدي اعظم مما في سواها
 من اجزاء البروج وهو تدوير جئذ اقرب الى الارض فهو في
 هذين الموضعين في الحضيض من حاملة فقد وصل في دورة
 واحدة الى الحضيض حاملة مرتين فالأوج محرك الى المغرب
 فيقارنه اي يقارله الاوج مركز التدوير في الميزان والحمل فلأوج
 الحامل محرك يحركه الى خاف التوالى وتسمى الحركة المدير لا دارته
 مركز الحامل حول مركزها اي البعد الصباحي والبعد المسائي
 في الحمل اعظم منهما في الميزان فتدويره في الحمل اقرب الى الارض

منه في الميزان فالمدبر خارج مركزه ويوجه في الميزان فهناك
 مجتمع الاوجان ويكون نصف قطر التدوير اصغرها يكون
 واما في الحمل فيجتمع مركز التدوير ووجع الحامل مع حضيض
 المدير فالو يكون نصف قطر في ذلك الصغر ويختلف بعد الشمس
 في الاعتدالين بالدهور الطويلة عن الثواب ويعلم هذا الاختلاف
 اذ اصدنا كسوفين وهي فيهما في اي الثواب متحركة بحركتيه
 جدا كما سلف والاوجان سوى وجع القمر ووجع حال ما عطارد
 وتوافقها اي توافق الثواب في تلك الحركة قد زلجته فذلك
 اما الاتحاد المحرك زهر سما الى ابداء وعرض مركز تدوير المتعددة
 في الحركة جهة وكما اذا فرض ان محركات تلك الاوجان هي
 المتساوية وعرض مركز تدوير وهو كثرة الثواب متساوية
 والتوافق في الحركات عطارد جنوبا اذ او اما عرض
 مركز جرمه فقد يكون في الزهرة جنوبا في عطارد وشمالا
 ثم انه صور كيفية ما ذكره بقوله كان النصفين من مداري
 تدويرها يتبادلان جهة الشمال والجنوب فاذا كان مركز تدويره
 الزهر على الرأس كان مدارها منطبقا على سطح منطقة البروج
 فاذا جاوز الرأس وحصل في النصف الذي يتحرك عليه صار ذلك
 النصف شماليا عن المنطقة والنصف الاخر جنوبيا عنها وتبين
 المدار عن المنطقة شيئا فشيئا الى ان يصل حركته تدويرها الى
 غاية العرض هي منتصف ما بين العقدين ثم يقرب منها شيئا فشيئا
 حتى ينطبق عليها والمركز في الذنب ثم يصير في النصف الاخر الذي
 كان جنوبيا وقد صار الان شماليا والاخر جنوبيا وكل من
 قطريهما اي قطري كل منهما المدار بالذرة والحضيض والمار

بالبعدين الأوسطين عرض لخر لا يخفى ان الثاني منها المسمى بعرض
الوارب والاضراب وان اختلفت بينهما الا ان الاول يوجد في العلوية
وتفصيله ان القطر المار بدورة التدوير وخصيصة غير ثابت
بل ينطبق على فلك البروج في العلوية عند كون حركة التدوير في
احد قطبي الرأس والذنب ثم اذا اجاوز المركز الرأس اخذت
الدورة الميل الى الجنوب والخصيصة الى الشمال ولا يزال يزداد
الميل حتى يبلغ غاية عند بلوغ المركز منتصف ما بين
النقطتين ثم يأخذ في الاستقاض الى ان ينطبق ذلك القطر
ثانيا على فلك البروج عند بلوغ المركز الذنب كما كان منطبقا
عليه ولا عند كونه في الرأس فاذا اجاوزته اخذت الدورة في
الميل الى الشمال والخصيصة الى الجنوب وازدادته ومنتهاه و
انتقاصه على الرسم ويلزم تمام ذلك ان يكون ميل الدورية
ابد الى فلك البروج وميل الخصيصة عنه وفي السفليين ينطبق
على الفلك المائل عند بلوغ مركز التدوير منتصف ما بين
النقطتين وذلك عند غاية ميل الفلك المائل عن فلك البروج اما
عند الاوج واما عند الخصيصة عند الاوج فتبدى دورته
التدوير في الميل للزهرة الى الشمال والعطارد الى الجنوب
وعند الخصيصة بالخريف فيها ويبالغ الميل غاية عند النقطتين
وازدادته وانتقاصه والانتقاض على الرسم واما ميل القطر
المار بالبعدين الاوسطين وهو عرض الاخر فابتدأه عند
بلوغ مركز التدوير احدى قطبي الرأس والذنب وغايته
عند منتصف ما بينهما فان كان المنتصف هو الاوج كان الطرف
الشرفي من ذلك القطر وهو المسمى بالمشاقي لظهور الكوكب

اذا كان

اذا كان عليه مساء في غاية ميله الزهرة الى الشمال وفي عطارد
الى الجنوب وكان الطرف الطرف المسمى بالصباحي مثل ما ذكر
نا في المسائل غاية ميله في الزهرة الى الجنوب وفي عطارد الى الشمال
وان كان المنتصف هو الخصيصة فعلى الخريف فيها واعترضها بها
اي فلك الاوضاع المذكورة لا يتعين جواز ان يكون ثم وضع آخر
يستلزم هذه الحركة المقتضية الاحوال المعلومة كما ان الوضع
الذي وليس ينتفاه ضروريا ولا مبرهنا وبانه يبطل هيئته
الفرج محاذاة دورته اي محاذاة قطر تدويره المار بالدورة
والخصيصة الاوسطين لنقطة من جانب الخصيصة بتوسط مركز
العالم بينها وبين مركز الخارج وتشابه حركته اي حركة مركز
تدويره عند مركز العالم وبانه يبطل هيئته عطارد تشبه
حركته اي حركته مركز تدويره حول مركز معد المسر وهو بين
مركز العالم ومركز الخارج ومحاذاة دورته له مع ان
الاصل ان يكون التساوية والمحاذاة بالنسبة الى مركز
الخارج وان عروضها المتقدمة لم يتصور مبدوها حتى تحير
وفي ذلك ثم احرر كة اي حركة الكواكب الستارة قد تكون بنظا
قات اي اجسام شبيهة بحلق يكون شخها مساونا بالاقطار الكواكب
المركوزة فيها تحرك تلك النطا قات اما بنفسها او باعتماد الكواكب
عليها وتكون تلك النطا قات باسرها مفرقة في كرة واحدة
على اوضاع مختلفة وليس ثباتها ابعده من اثبات الخارج ونعيمه
وايضا حركات الافلاك اذ ادته عندكم والارادته قد تختلف
موجب اختلاوف ما يتعاقب على الافلاك من ارادات جزئية اذ قد
علمت ان التعقل الكلي لا يكفي في الحركة الجزئية كيف يلزم ما

فما ذكرتم من وضع الأقاليم والحال انه فرع عدم الحزق والافلاك
 والاجاز ان يكون هناك فلك واحد ساكن وتكون حركه الكوكب
 نفسه كالسباح في الماء وعند كل الحزق والاشكال والكواكب
 كلها شفاقة فاللون لها وقيل كسف بعضها بقضا يدل على اللون
 وان كان ضعيفا فلعطارد مضمحل والزهرق درية اي بياض ضاف
 ويلزم حتم وللشترى بياض غير خالص ولرجل قمتة مع كدودة
 مضيتة بدواتها وقيل نورها مستفاد من ضوء الشمس ^{الشمس}
 فانه في ذاتها كمدى مظلم كنف نوره مستفاد من ضوء الشمس
 لكثافته وينعكس النور عنه الى مقابلة لصفا لته ثم المستنير
 منه اكثر من نصفه بقليل لكونه اصغر من الشمس فانها قامة
 وستة وستون مثالا وثلاثة اثمان مثل للورض التي هي تسعة
 وثلاثون مثالا وثلاثة اعشاش مثل للقر وانما قلنا بالاستفاد
 المذكور لاختلافه في اختلاف اشكاله النورية ^{بالقرب} ^{المعبد}
 منها فيحد من ذلك ان نوره مستفاد من ضوءها فاذا ساء
 الشمس عند الاجتماع كان الوجه المضئ منه مقابلا لها دونها
 لكونه تحتها فلم نره لان المرئي منه لنا اقل من نصفه بقليل فقط
 بق دائرة النور والروية في هذه الحالة فلا يرى الا المظلم منه
 هي حالة المحاق ثم يبعد عنها الى التوالى فتقاطعان على رؤيا واحدة
 ومنفرجة ويكون القسم الذي يلي الشمس من النصف الذي يليها
 هو الذي يلي الحادة فلذلك نراه كالحاول وكلما بعد عنها
 تزايد نور نصفه الذي يليها الى تربيعه الاول فتقاطعان
 هناك على قوائم ويكون النصف الذي يليها منه مضيا ثم تزايد
 فتقاطعان على حادة ومنفرجة ويكون الذي يليها منه هو الذي

يلي المنفرجة فلذلك نراه الميلجيا ثم تزايد الى ان تقابل فتقطعا
 ايضا فيصير الوجه المضئ منه متوجها اليها فتراه بدرا ثم ياخذ
 في القرب منها ويخند تينا قص وحكمه كما قبل المقابلة وليستمر
 التناقص الى تربيعه الثاني وحكمه كالربع الاول ثم تتقاطعان وحكم
 كما بعد الاجتماع ولا يزال التناقص الى ان يمتدح ويخند تعود الحاله
 الاولى وقد يكون القمرين للمقابلة للشمس تقريبا لعقد تيناي ^{الشمس}
 والذنب ويخند تكون الارض بينهما وهي اي الارض اصغر كثيرا من الشمس
 فيقع ظلها مخروطا قاعدته دائرة صغيرة على الارض وبعد رأسه
 عن مركز الارض مائتان وثلاثة وخمسة اسداس مثل النصف
 قطرها الذي هو الف ومائتان واثنان وسبعون فرسخا وثمانية
 اجزاء من احد عشر اجزاء من فرسخ فيكون منها في بعض اقاليم
 الزهرق بن بعديها الاقرب الذي هو مائة واربعة وسبعون
 مثالا والاولى والوسط الذي هو ستائة وسبعة وستون مثالا
 ويكون دائما محاذيا لاجزاء من منطقة البروج مقابل اجزاء منها في
 الشمس لكونها اليها ككون الارض مركزا لها فان لم يكن له
 اي للقمر في حال المقابلة عرض بان يكون في احدى العقدتين
 الخسف كله لانه اصغر من غلظ الظل حيث وصل اليه فيقع كله
 في داخله ويمسك فيه زمانا وان كان له فان كان بقدر مجموع
 نصف قطرهما اي نصف قطر صفحة القمر ونصف قطر دائرة الظل
 الحادة على مخروط من توهم توهم سطح جرم القمر الذي يرى كذا
 ثم خارجا الى ان يقع المخروط فلا يخسف بل يماس الظل من خارج
 كحدين ذيرتين والابان كان عرضة اقل من مجموع النصفين
 المذكورين فان ساوى فضل نصف قطر الظل على نصف قطر

القمر انخسف كله وما من سطح دائرة الظل من دخل ولم يكن له
مكث وان نقص عنه انخسف كله ايضا ومكث بحسب
وهو في الظل وان زاده عليه فبعضه في انخسف وذلك بقدر
تداخل القطرين وعند الاجتماع اى اجتماع القمر بالشمس بالنهار
اجتماعا مرييا لا حقيقيا ان لم يكن للقمر عرض مريى كسفه اى
حجبها عنا لو توجه على الخط الخارج من ابصارنا اليها فلم نضو
الشمس بل نرى نور القمر الكد في وجه الشمس فنظن ان الشمس ذهب
ضوءها فليس الكسوف تغير حال في ذات الشمس كما يحسب في ذات
القمر ولذلك يمكن ان يقع كسوف بالقياس الى قوم دون قوم بقدر
صفحة اى القمر فربما كسف كلها وان كان اصغر منها لانه اقرب
اليان ينور قطر الزاوية التي توترها الشمس فتحت
به عنا تمامها وربما بقى منها دائرة توتر محيطه به عند قمرها
وكونها في الخفيض فانه ترى حينئذ اكبر وبعد وكونه في
الابح فانه ترى حينئذ اصغر وان كان له عرض مريى فان كان
اقل من مجموع نصف القطرين اى قطر القمر والشمس فبعضها
اى فينكسف بعضها والا بان كان بقدر المجموع او اكثر
فالو يكسفها فبطل قول ابن الهيثم القمر نصف مضى بذاته لانه
الشمس وسبب اختلاف تشكالاته انه يدور على نفسه مع قمره
بحيث يمان الدورة معا اذا وضع قوله اما انخسف اصاب
وكان على المصنف ان يذكر هذا عتب انخسوف القمر عليه
والعن اصرار بقية خفيف مطلق يطلب المحيط في اى حيز كان
وهو النار وهي جارة بالحسن يابسة لانها الرطوبات واعرض
بان اليوسه عسر قلوب الاشكال وتركها والنار سهلتها ولجب

بان ذلك مسلم في النار التي عندنا فان تشككنا بسهولة للنار
كيب اى لتركب النار التي عندنا من النار الصرفة والهواء فلم قلت
ان النار البسيطة التي عند المحيط كذلك وليست ايع النار
البسيطة القلک وتتركه معه كالشرب المتكونة فيها فانها ايضا
تتشاي القلک وحفيف مضى فيقتضى ان يكون تحت النار وفوق
الاخرى وهو الهواء وهو حار رطب ويقتل مطلق بطلب
المركز وهو الارض وهي باردة يابسة ويقتل مضى فيقتضى ان
يكون فوق الارض وتحت الاخرى وهو الماء وهو بارد رطب
وطبيعة الجود لبرده لكن الشمس يديه والارض كرية اما في
الطول اى فيما بين المشرق والمغرب فلما خرج طلوع الشمس على
البلاد الغربية عن طلوعها على البلاد الشرقية علم ذلك فاما
ختلاف وقت خسوف بعينه من الليل فاما اى في البلاد الشرقية
علم ذلك باختلاف البلاد الغربية فانا وجدناه في بلد اخر
الليل مثله وفي اخرى غربية عنها بمسافة مائة ميل مثالا
قبل ساعة وفي اخرى غربية عن الثانية بتلك المسافة قبل
الاول بساعتين وقبل الثانية بساعة وعلى هذا فعلنا ان
طلوع الشمس على الغربية متأخرة بساعة ولحق لان الخسوف
كان في البلاد الاولى عند طلوع الشمس وفي الثانية قبله بساعة
وفي الثالثة قبله بساعتين واما في العرض فالارتفاع قطب
كل جانب من جانب الشمال والجنوب للسالك فيه اى في
ذلك الجانب حتى يصير بحيث يراه قريبا من سمعت راسه ولا
جل ظهور كوكبه اى ضرورة كوكب ذلك الجانب ابدى
الظهور على السالك بقدر دخوله في ذلك الجانب بخلاف

العكس أي بخلاف الجانب الذي هو غير سائر فيه فان قطبه ينخفض
 تحت الارض ويصير كوكبا يذى الخفاء وفيما بينهما أي بين
 الطول والعرض لهما أي لا من جميعا فان السالك فيما بين
 المشرق والمغرب يتقوم عليه الطلوع بمقدار قدرته من المشرق
 يزدا ارتفاع القطب عليه بمقدار وصوله في الشمال وقصره
 هذا حال السالك فيما بين المغرب والشمال وحال السالك في السنين
 المقابلين لهما وكذلك الماء كرمي اذا سائر في البحر يرى من الجبل
 قبل أسفله وما هو لا يستقر تقديبا لتمامه واذ يعود الماء
 المرمي الى فوق كرمي وتمامه أي مثل ما تقدم في الارض من تقدم
 طلوع الكواكب وظهور القطب وارتفاعه وظهور الكوكب
 واختفائه وهي أي الارض في الوسط يطبق مركز ثقلها على
 مركز العالم ولا قدر لها يحس عند الفلك وعلى كونها في الو
 سط بقوله تساوي قدر الكواكب في الرقبة في جميع جواربها
 وما بعد بقوله وتساوي الظاهر والخفي منه أي من الفلك الا
 فلك القمر فان نصف قطر الارض عنده قدر محسوسا اذ له اختلاف
 منظر بقاطع خطين على مركز القمر خارجين من موضعين احدهما
 خارج من مركزها أي الارض والاخر خارج من الباصرة ومنتهى
 هما سطح الفلك الا عظم والخط الثاني منها مبدؤه فوق
 مبدؤه اول ومنتهى اقرب الى الافق من منتهى الاول والقوس
 الواقعة بين المنتهيين من دائرة الارتفاع على اختلاف
 المنظر واذا فرضنا دائرة في عرض متران بطرفي الخطين المذكورين
 فيها اذا وقعنا نقطتين من فلك البروج وكما بينهما اختلاف
 بين العوالمين من الحقيق والمرئي فيراد هذا الاختلاف على المروك

ليحصل

ليحصل الحقيق او يزاد على الحقيق ليحصل المرئي ان كمال القوسا عد
 أي في الربع الشرقي منه وليس لشي من الكواكب بما يقتضيه اختلاف
 منظر فالشوايت ليس لها ذلك اصلا وورثها يستخرج بالحساب
 شيء يسير غير محسوس للشمس واما السفليان فقد مر لم يعلم
 حالهما في ذلك والارض ساكنة وقيل لها وتباي متحركة الى اسفل
 ابداء ثقلها وبطلها برهانها تباي الابعاد التي تصور حركة
 الجسم فيها سيما عند من يبطل الخلاء وقيل دائرة الى المشرق
 فيتحيل بسبب ذلك الحركة اليومية اذ يتبدل وضعها من الفلك
 دون اجزاء الارض كواكب السفينة يراها ساكنة مع حركتها
 حيث لا يتبدل وضع اجزائها منه ويرى الشطر متحركا مع سكونه
 حيث يتبدل وضعه منه واعرض بانها لو كانت متحركة في اليوم
 بلبلة دونه واحدة لكان ينبغي ان السهم اذا رمي الى جهة حركته
 الارض ان تسبقه الارض وان الحجر اذا رمي الى فوق ان يسبق
 من مكانه الى جانب المغرب بقدر حركته الارض مع ان السهم يركب
 المشرق والحجر يعود الى مكانه لمشايقته الهواء المتصل بالارض
 والارض مع ما يتصل به من السهم والحجر وغيرهما وعديم في نفق
 دورانها ان فيها ميلا مستقيما بالطبع فيمنع الميل المستدير
 فيها وما يوازي المعدل منها أي من الارض خط الاستواء ويقطع
 الافق المعدل مطلقا أي في جميع الافاق فاعدا عرض تستعين
 ويقطع ايضا المدارات اليومية وفيها أي في خط الاستواء
 بتصفين متعلق بكل من المستدلين فينتسوي الليل والنهار في
 جميع الافاق اذا كانت الشمس في اعدي الاعتدالين ويتساويان
 في خط الاستواء على أي مدار كانت ولا يلتفت لتفاوت حركته

واجيب انه لا بد فعمد السهم
 الى المشرق ويعود الحجر الى مكانه

الشمس في السرعة والبطء بواسطة الأوج والخصيض لقلته
 فلا يحس به ويقطع الأفق المدارات اليومية في غيره
 خط الاستواء بمختلفين أي بقوسين مختلفين أعظمها ما يلي
 القطب الظاهر على ذلك الأفق فوقه والخفي عنه تحته وأصغرها
 بالتحالف فالشمس في أي جانب كانت كانت من الشمال أو الجنوب
 فنهارهم أي فنها راها ذلك الجانب طول من ليالهم وهي أي
 الشمس تسامت الرأس فيه أي خط الاستواء ملتصاوية كل فصل
 شهر ونصف وفي غيره ليست بممتساوية وتسامت الرأس في
 المواضع التي تحت الأقطابين في الدورة دفعة واحدة لا تسام
 الرأس في غيرها كما إذا عرض على الميل الكلي وفي المواضع
 التي يكون المدار الصنفي فيها أبدى الظهور عما سالا فوق شمالية
 كانت أو جنوبية لا تغرب الشمس دورة يومية وذلك حيث
 تكون الشمس في الأقطاب الصنفي والمدار الشتوي فيها أبدى
 الخفاء فلا تطلع الشمس دورة واحدة وفي هذه المواضع التي
 تقدمت حركتها خروها تسامت قطب البروج الشمالي
 والجنوبي في دورة مرة واحدة وذلك حين يكون على دائرة
 نصف النهار ارتفاعه الأعلى ويجئ تطبيق النقطتين على
 الأفق لا اتحاد قطبيهما حينئذ وهو عظيمتان على كره واحدة
 ويكون أول الحمل على نقطة المشرق وأول السرطان على نقطة
 الشمال وأول الميزان على نقطة المغرب وأول الجدي على نقطة الجنوب
 هذا في الموضع الشمالي وكذا الجنوبي إلا أن أول الحمل فيها على
 نقطة وأول الميزان على نقطة لمشرق فإذا زالت مسافة قطب
 البروج ومال بحركة الميل نحو المغرب ارتفع عند الأفق نصفها أي

نصف

فان الشمس في الأفق المدارات اليومية في غيره
 خط الاستواء بمختلفين أي بقوسين مختلفين أعظمها ما يلي
 القطب الظاهر على ذلك الأفق فوقه والخفي عنه تحته وأصغرها
 بالتحالف فالشمس في أي جانب كانت كانت من الشمال أو الجنوب
 فنهارهم أي فنها راها ذلك الجانب طول من ليالهم وهي أي
 الشمس تسامت الرأس فيه أي خط الاستواء ملتصاوية كل فصل
 شهر ونصف وفي غيره ليست بممتساوية وتسامت الرأس في
 المواضع التي تحت الأقطابين في الدورة دفعة واحدة لا تسام
 الرأس في غيرها كما إذا عرض على الميل الكلي وفي المواضع
 التي يكون المدار الصنفي فيها أبدى الظهور عما سالا فوق شمالية
 كانت أو جنوبية لا تغرب الشمس دورة يومية وذلك حيث
 تكون الشمس في الأقطاب الصنفي والمدار الشتوي فيها أبدى
 الخفاء فلا تطلع الشمس دورة واحدة وفي هذه المواضع التي
 تقدمت حركتها خروها تسامت قطب البروج الشمالي
 والجنوبي في دورة مرة واحدة وذلك حين يكون على دائرة
 نصف النهار ارتفاعه الأعلى ويجئ تطبيق النقطتين على
 الأفق لا اتحاد قطبيهما حينئذ وهو عظيمتان على كره واحدة
 ويكون أول الحمل على نقطة المشرق وأول السرطان على نقطة
 الشمال وأول الميزان على نقطة المغرب وأول الجدي على نقطة الجنوب
 هذا في الموضع الشمالي وكذا الجنوبي إلا أن أول الحمل فيها على
 نقطة وأول الميزان على نقطة لمشرق فإذا زالت مسافة قطب
 البروج ومال بحركة الميل نحو المغرب ارتفع عند الأفق نصفها أي

الشمس في

في ثلثة اشهر ثم تكون تحت الافق ستة اشهر فالسنة يوم وليلة لكن
 النهار تحت القطب الشمالى اطول من الليل في هذا التاريخ بسبعة
 ايام والياليها من ايامنا يكون اوج الشمس لان في اوائل السطان
 وتحت الجنون بالعكس يكون حصنها في اوائل الجوى والصحى
 الذى هو ضوء خادث فوق الافق الشرقى من نور الشمس فاما هو كره
 البخار فانها الكثافة تتركها من اجزاء هواية ومادية ارتفعت
 اليها بخار الكواكب تقبل نور الشمس بياضه ان الشمس اذا قربت
 من الافق الشرقي فالحر ووط ظل الارض نحو المغرب فيكون
 المرقى اولا من الشعاع المحيط فما هو اقرب الى بصر الناظر وهو الذى
 على الشمس وليس سطحه مركزى الشمس والارض وسهم المحر ووط
 فيحدث منه مثلث منفرج الزاوية قاعدته قطعة من الافق المحسى
 وصلعاها على سطح المحر ووط ولا شك ان الاقرب الى البصر من الضلع
 الذى على الشمس هو موقع الخط الذى يخرج من البصر نحو اعلاه
 ويقع على ذلك الضلع فاذا ناول يرى نور الشمس كخط مستقيم
 منطبق على الظل المذكور ويكون ما يقرب من الافق بعد
 مظلم فلذلك يسمى بالصحى والعجز الاول والكاذب ما سميته
 بالاول فظاهره وما سميته بالكاذب فلكون الافق بعد
 مظلماً فلو صدق انه نور الشمس لكان المنير ما يقرب منها لاما
 يبعد عنها ثم اذا لم يبق من نور الخط اطلها عن الافق الى عرض
 لتعين فيكون من كل من الشفق والعجز خمسين يوما
 والشفق مثله لكنه عكسه وان اوله كآخر الصحى وآخره كاوله
 وحمرته اى البخار التى توجد في اول الشفق وآخر الصحى لتكاثف اى
 البخار في الافق وزيادة سمكه بالنسبة الى الباصر فانه يقدر نصف

قطر الارض كما يظهر بالتخييل الضاد وتنقص تلك الزيادة في غير
 الافق شيئا فشيئا حتى يكون التكاثف بقدر سمك كره البخار في سمك
 الرأس وهو سبعة عشر فرسخا وفي الارض وهما وتاول الاسباب الخفية
 ومعدات مثالا خفية لا بدية لها مستندة الى الانصالات الفلكية
 التى لا تتساهى بسيل الماء اليها اى الى الوهاد طبعاً فتكشف التاول
 معاشا للنبات والحيوان المتفسد منها بية من الله تعالى واحمر الشدة
 يعقنا الطين اللزج حركا كما يرى في كبر اخرا فين وبالسيل والريح تحضر
 الاجزاء الرخوة فيظهر الحجر قليلا قليلا فيحصل الجبل فحدها
 اى الارض ومقعر الهواء والماء عزز كينين بسبب الجبال والوهاد
 واما محدد الهواء ومقعر النار ومحددتها فكتورية على الراى الاصح وويل
 انها فليظة عند المنطقة وكما بعد عنها في الجانبين رقت
 الى القطبين لسرعة الحركة هناك وبسطا وبطها هنا وقيل تقنا
 قبل وصولها اليها فمقعرها اهليلجى تام على الاول وناقص على الثانى
 ومحدد الهواء تابع لمقعرها على القولين والعناصر الاربعه تقبل
 الكون وهو ليس صورة عنصر النفس او هو خلعها لا نقارب
 اى نقارب بعضها الى بعض كالارض ماء فان بعض اهل الحيل
 من طلوب الاكسيدر يتخذون ميناها خادعة ويحلون فيها اجساد
 اصلته حجريته حتى تصير ميناها خادعة وعكسه يوجد في مواضع
 لعين سيمى كوه وهى قديته من بلد مراغة وماؤها ينقلب
 حجرا امرا وعجزها من العيون والماء ينقلب هواءا بالتسخين وهو
 معنى الشفق في الشبابة المبلولة المطر وشمس الشمس وعكسه
 ظاهرا كور لامسان له موضع في الجرد فانه يثد على ظاهره حيث
 لا يلاقيه الجرد وقطر من الماء والهواء ينقلب نارا وعكسه في كبر

كبر
 كبر

الخوازين فان الهواء الذي فيه يتقلب ناراً بالاحتكاك بالنفخ مع
 سد المنافذ ثم تنطفئ النار فتصير هواء والحاصل ان العنصرين
 اذا كانا متجاورين انقلب كل منهما الى الاجزاء بالواسطة وان
 كان بينهما عنصر فواسطة او اثنان فلبوسطين فلهيولاها اي
 هيولا العناصر الاربعة واحدة مشتركة بينهما واختلاف
 الوضع اي وضع الهيولى من الفلك يعدّها للصور المختلفة
 والكيفيات المتنافية فكل ما كان منها اقرب الى الفلك كان
 اسخن والطف والا بعد بالعكس وهذه العناصر الاربعة
 هي الاركان التي تتركب منها المركبات فيحصل من جعل المركب
 في القعر والابنيق ماء وارض فدل ذلك على ان هذين
 العنصرين كانا موجودين فيه مختلطين فقررت فيهما الحرارة ولا
 شك ان كان فيه هواء موجب لتخلخل الاجزاء الارضية والمائية
 التي فيه والا كان في غاية الاندماج والرضانة ولا شك ايضا
 ان هذه الاركان الثلاثة مختلفة بالطبع يطلب كل منها حيزه
 الطبيعي وذلك يوجب التفرق وحينئذ اجتمعها انما كان بحجارة
 طابخة قطعا توجب حصول مزاج يستتبع صورة نوعيته فانفة
 من التفرق وطبقاها لوجب اي العناصر الاربعة سبع بل
 تسع على ما في المقاصد ارضيته حصة قوتية من المركز فطينية
 وهي ارض مع فمائية وهي البحر المحيط بالارض ولم يبق على صرا
 فيها النفوز اثار الاشعة فيها ومخالطة الاجزاء الارضية
 لها وانما اختلف بالعدوثة والملوحة والصفاء والكدورة
 لاختلاف مخالطة الاجزاء الارضية لها قلة وكثرة وتركها
 لعدم بقائها على الاطالة الشامة قوتية وهي ارض وهواء فينجارية

وهي ماء مع هواء مجاوره للارض والماء متسختة بانعكاس اشعة
 الكواكب عن مطارجها من الارض والماء اليها فزهر برق وهي
 ماء مع هواء باردة جدا لمخالطتها الانجزة الصاعدة اليها
 وانقطاع اثر انعكاس الاشعة المذكورة عنها وهي منشأ
 السحب والرعد والبرق والصواعقة وهواءية صرفة لا يرفع
 اليها بخارج ويجاوزها الدخان لمخالطتها الاجزاء النارية ويصعد
 من اليابس من حيث انه يابس فيكون اخف حركة واشد نفوز
 او كان على المصنف ذكرها كالمائة لان عدم بقائها على الاطالة
 لا يقتضي الاهمال فهو اية حارة مخالطة لاجزاء نارية من النار
 الصرفة وقوتية تتصاعد اليها وتتلاشى في هوائها
 ذوات الافواب والينازك وما يشبهها وليست في الغاية فتارة
 صرفة ثم عطف على قوله ومنه لتبسيط قوله والاجسام المر
 بجات من العناصر الاربعة اكثرها له مزاج وهو كيفية متشابهة
 تحدث من تفاعل عناصر متصرفة الاجزاء كصوره كل منها
 سورة كيفية الاخر وهي اي كيفية كل عنصر غير الصور
 الخاصة بذلك العنصر لا شدة والضعف في الكيفيات
 دون الصور فان كون الشيء ماء او نارا لا يقبل الا شدة
 والضعف فلا يجوز ان يكون ككيفية الاجسام صورها منه
 اي المزاج معتد حقيقتي على حاق الوسط ليس له ميل الى احد الطرفين
 المتضادين اللذين هما الحرارة والبرودة الصفتان او البر
 طوته واليبوسة الصفتان وذلك انما يحدث اذا كانت مقادير
 الكيفيات الاربعة متساوية بحسب احجام ومتقاومة في نفسها
 بحسب الشدة والضعف ولا يوجد في الخارج اذا جزاؤه

ملبسا وفيه في الميل الى احيازها ومتفاوتة فاله يقسم بعضها بعضا
 على الاجتماع وطبايعها ذاعية الى الافتراق فيحصل الافتراق
 قبل حصول الفعل ولا نفعال فانه حادث يستدعي مدة فاله
 يحصل بينهما مزاج فالمراد بالمعتدل حينئذ المعتدل الطبي وهو
 ما اى مزاج يعل عليه من اجزائه عنصره في الكمية ومن الكيفيه في
 الشدة الواجب والالوان في خواصه وانثارة كالحارة الغالبة
 في الاشد الشجاعة والبرودة الغالبة في الارنب الجبنه ويعتبر
 الاعتدال الطبي في النوع والصنف والشخص والعضو ~~والشخص~~
 ويعتبر كل من هذه الاربعة بالنسبة الى الداخل والخارج
 فاقسامه ثمانية فالاعتدال النوعي بالقياس الى الخارج هو
 الذي يكون لا نقاب نوع مقيسا الى افرجه سائر الانواع الحارة
 عنه وله عرض فيما بين الحرارة والبرودة وبين الرطوبة واليبوسة
 ذو طرفين افراط وتفریط اذا خرج عنه لم يكن ذلك النوع
 وبالقياس الى الداخل هو المزاج الواقع في خاق وسط هذا
 العرض وهو البق الا فرجه الواقعة فيما بين طرفيه بالنوع اذ به
 يكون حاله فيما خلق لاجله فالاعتدال النوعي المقيس الى الخارج
 يحتاج اليه النوع في وجوده ويكون خاصا لكل فرد من افراد
 على تفاوت مراتبه والمقيس الى الداخل يحتاج اليه النوع في
 اجوديه كالاته ولا يكون خاصا الا لاعدل شخص من اعدل
 صنف من ذلك النوع ولا يكون ايضا خاصا لاله الا في اعدل
 حالاته والاعتدال الصنفي بالقياس الى الخارج هو الذي يكون
 لانفا بصنف ~~مخرج~~ من نوع مقيسا الى افرجه سائر اصنافه
 وله عرض ذو طرفين هو اقل من العرض النوعي اذ هو بعض منه

واذا

واذا خرج عنه لم يكن ذلك الصنف وبالقياس الى الداخل هو المزاج
 الواقع في خاق وسط هذا العرض وهو البق الا فرجه الواقعة فيما
 بين طرفيه بالصنف اذ به يكون حاله اجود فيما خلق لاجله ولا يكون
 خاصا الا لاعدل شخص منه في اعدل حالاته سواء كان هذا
 الصنف اعدل الاصناف ولا ولا واعتدال الشخص بالنسبة الى
 الخارج هو الذي يحتاج اليه الشخص في بقائه موجودا سليما
 وهو الالوان مقيسا الى افرجه الاشخاص الاخر من صنفه وله ايضا
 عرض هو بعض من العرض الصنفي وبالنسبة الى الداخل هو الذي
 يكون الشخص على افضل حاله ولا واعتدال العضو
 مقيسا الى الخارج فما يتعلق به وجود العضو سالما وهو الالوان
 دون الا فرجه سائر الاعضاء وله ايضا عرض لانه ليس بعضا
 من العرض الشخصي ومقيسا الى الداخل هو الذي ينبغي للعضو
 حتى يكون على احسن احواله واكمل ازمانه واعتدال الانواع اى
 اقرب انواع المركبات بحسب المزاج الى الاعتدال الحقيقي لنوع الانسان
 واعتدال الاصناف من نوع الانسان كما قال ابن سينا سكان خط
 الاستواء لتساوية احوالهم في الحرو والبرد بسبب تساوي
 ليلهم ونهارهم ابداف كسركل واحد من هاتين الكيفيتين
 الحادتين منهما بالآخرى ولان الشمس لا تلبث على سمت
 رؤسهم كثيرا بل تزيه حال احتيازها عن احدى الجهتين
 الى الاخرى ~~وتحركها~~ وهناك حركتها في الميل عن المعدل اسرع فما
 يكون فاله تشتد حراره صيفهم ولا تبعد الشمس عن سمت رؤسهم
 سهم الا بمقدار الميل الكلي فاله يكون بردهم ايضا
 شديد فيكون مزاجهم اقرب الى حقيقته اذ لم يعرض هذا السبب

ارضية مضادة كالجبال والنجار وقيل اي كالمرازي هم سكان
 الاقليم الرابع لان ارضي هله احسن الوانا واطول قدورا واجود
 اذهانا واكرم اخلاقا وكل ذلك يتبع اعتدال المزاج مع الت
 الاوضاع الارضية كالارتفاع والانخفاض في الارض ولبنة
 الجبل والبحر والقرية والرياح وعزها من الاحام والاشجار
 ولبان قلع والمعادن والاوزاع الواقعة في طالع البقعة والحياة
 كل وقت قد توجب ميزاجا غيرهما اي غير مزاجي سكان
 خط الاستواء وسكان الاقليم الرابع ويكون اعدل منها واعدل
 الاشخاص اعدل شخص من اعدل نصف واعدل الاعضاء جلد اتملة
 السبابة وغيره اي وغير المعتدل من المزاج اما ان يكون خارجا
 عما ينبغي في كيفية واحدة ويسمى البسيط وهو اربعة حار
 وبارد ورطب ويابس وفي كفتين غير متضادتين ويسمى
 المركب وهو ايضا اربعة حار ورطب وحار يابس وبارد ورطب
 وبارد يابس واما الحال الباردة والرطب اليابس واجتماع ثلث
 اواربع منها فلا يتصور وهي الكيفيات الاربعة باختلافها
 وتوارد ما على المادة بعد المادة المتصور فيها اي المركب
 الذي لا نفس له هو القسم الاول من المركب الذي له مزاج وهو
 المعادن فمنظرها اي المعادن وهو القابل لضرب المطرقة
 بحيث لا ينكسر ولا يتفرق بل يلين ويندفع الى عمقه هو الاجسام
 التسعة الذهب والفضة والرصاص والاسرب والحديد والنحاس
 والحار صيني وهي الاجسام التسعة كائنة من الزئبق
 والكبريت الكائنين من الاجرة والادخنة وهما اي الزئبق
 والكبريت اما اضافيا ونم الطبع اي انطباع الزئبق بالكبريت

من المعادن

والكبريت

والكبريت بيض والفضة اي فالحاصل الفضة والحروف قوة صفا
 فالذهب وان كانا نقيين وفي الكبريت الاحمر قوة صباغة
 لكن عقدة البرد قبل تمام الطبع فالحار صبي وكانه ذهب فح
 او الزئبق صاف والكبريت ردي نحاس والزئبق النقي
 والكبريت الردي عرق جسد الخالطة فالرصاص واما الزئبق
 والكبريت رديان وقوى التركيب فالحديد او لا يكون التركيب
 قويا فالاسرب ويسمى الرصاص كاشود وغير منظر قها اي المعادن
 اما اللين كالزئبق واللين وحينئذ اما ان يتخلل بالرطوبة كما
 الملح او لا يتخلل كالزئبق والقسم الثاني من المركب الذي له
 مزاج فانه نفس وفي اي النفس كمال اول الجسم طبيعي الى من حيث
 يتفقد ويتموا ومن حيث يحس ويحرك بالارادة او من حيث
 يعقل الكليات ويستنبط بالراي فالكمال حبلش يتناول
 المحدود وغيره لانه عناية عما يتم به النوع اما في ذاته ويسمى
 كمالا اول ومثولها كصورة السرير مثله فانها كمال
 للسرير السريري كاتم السرير في حد ذاته الالهة اما في صفاته
 كالباض فانه كمال للجسم الابيض لا يكمل في صفته الاله ويسمى كمالا ثانيا
 وباول يخرج الكمالات الثانية كتوابع الكمال الاول المحصل
 للنوع من العلم وعينه وبالجسم يخرج الفصول لا تصد عنه افعا
 بواسطة الالات والحيشة الاولى خاصة بالنفس النباتية والثا
 نيته بالحيوانية والثالثة بالانسانية وكل حيشة تخرج النفس
 الاخرين فالاولى النفس النباتية سلك في ذكر النفوس اولوا
 بيان قواها ثانيا طريق الترق وقواها تسمى القوى الطبيعية
 بناء على ان الطبيعة تطلق على ما يقفل بغيره ارادة وهذا

العلم
 النفس
 النفس

ط كمال المجازان وبالطبيعي يخرج
 كمالا ثانويا كمالا
 كمالا ثانويا كمالا

القوى تشترك فيها النباتات والحيوانات كلها وتحتاج اليها الى
 الى القوى الطبيعية في البقاء فبعضها في بقاء الشخص وبعضها
 في بقاء النوع اما المحتاج اليها في البقاء الكائن للشخص
 فاثنتان الغازية والنامية فالغازية تشبه الغذاء بالمغذي
 اي تحيل جسم الغراء الى مشاكلة الجسم كذا في غذوه بلما
 يتحلل عنه فيتم فعلها بامور ثلاثة الاول تحصيل الحظ الذي
 هو بالقوة القريبة من الفعل تشبيهه بالعضو وقد تحلل عند
 عدم الغذاء في نفسه او ضعف الجاذبة الثانية الا لئلا يكون
 ملصق ذلك الحاصل بالعضو ويجعله جزءا منه بالفعل وقد تحلل
 به كمانه الاستسقاء للحمي فان الغذاء فيه فتبري عن العضو
 فذلك يصير البلاء متوهاو الثالث ان يجعله بعد الاضاق
 يشبهها به من كل جهة حتى في قوامه ولونه وقد تحلل به كمانه الجرس
 والبهق والنامية بادخالها الغذاء بين الاجزاء تزيد في اقطارها
 الثلاثة تناسبا طبيعيا فيستضيء طبيعة ذلك الشخص الذي له تلك
 القوة الى غاية هي ما فاته التشوق في ذلك الشخص ثم تقف عن
 فعلها لان البند متولد من الدم والمني فهو في الاقل رطب في
 الغاية فينتاق تفود الغذاء بين اجزائه بسهولة ثم يحف بسيل
 يسيرا ونفوذ الغذاء لا يكون الا بتمدد الاعضاء فاذا
 حفت لم تقبل المتمد فلم يتصور نفوذ الغذاء فيها فتقف النامية
 عن فعلها ضرورة لا كما السن فانه قد يكون بعد كمال النشوان ايضا
 ولا يكون الا في فطرته ومخصوص بالدم وما في حكم ذلك الاعضاء
 الاصلية كالعظم واما المحتاج اليها في البقاء الكائن للنوع
 فاثنتان ايضا المولدة والمصورة فالمولدة تفصل من الغذاء

بعد الهضم الاخير ما يصلح ان يكون مادة المتل اي مثل ذلك
 الشخص الذي فصلت عنه البرزوهي في كل البدن كما ذهب اليه
 ابقراط واتباعه فان المني عندهم يخرج من جميع الاعضاء فيخرج
 من العظم مثله ومن اللحم مثله وعلى هذا فالمني يتخالف الحقيقة
 متشابه لا متزاج فان الحس لا يميز بين تلك الاجزاء وعند
 ارسطوان تلك القوة لا تفارق الا اثنين فيكون المني المتولد
 هناك متشابه الحقيقة والمصورة تفقد ما اي تفقد مادة المتل
 حال كونها موجودة فيما عند كونها في الرحم الصور والقوى ولا
 شك في حال والمقادير التي فيها تصير مشاوبا بالفعل بعد كانت
 مشاوبا بالقوة وهاتان تتخذ منهما الغازية وهو ظاهر والناتية
 ايضا بان تعظم الاعضاء وتوسع مجاريها حتى تصير الى الهينة
 الصالحة للتوليد ولذلك لا يتكون المني الا بعد عظم الاعضاء
 والغازية تتخذ النامية والمولدة تتخذ المصورة وهذه القوى
 الاربعة تتخذ منها اربع اخرى باعتبار اخذتها للغازية الخادمة
 للثلاث التي بعدها كما تقدم الاولى الجاذبة فانها تتخذ المحتاج اليه
 من الغذاء وليد على وجودها ان حركته الغذاء من الفم الى المعدة
 ليست طبيعية والا اقمتم تحرككم الى العلو والتالي باطل اذ قد
 درواي يتبع المنكوسل لغذاء ابتلاها فاما وحيث تكون حركته
 الى عا و لا اذادته اما من الغذاء فالونه لا شعور له واما
 من المغذي فالون الغذاء قد ينقل من الفم الى المعدة عند شدة
 الحاجة اليه بالاحتساب بل قد يريد الانسان منعه فيغلبه فوجب
 ان تكون قسرية فالون من قاسرو هو ما دفع من فوق بان يقال
 الحيوان يدفعه باختياره وقد ظهر بطاونه واما ملجذب من

الغذاء في المعدة
التي هي في البطن
التي هي في البطن

أي تعدل لأن يصير

يحتوي وهو أن تجذب المعدة بقوة جاذبة فيها وهو المطلوب لعل
أيضا أنه متى تغذى الإنسان غذا ثم تناول بعده شيئا حلوا
فإنه يخرج بواسطة مجتمها إياه طبعا والثانية أنها ضمت
فإنها تعدل الغذاء للجزءية جذا بالفعل من العضو بخلاف الغاذية
فإنها تجعله جزءا بالفعل من العضو ومرتبة أي الهضم أربع
في المعدة يصير الغذاء كيما هو جوهرا كماء الكسك
التي في بياضه وقوامه ويتبدل هذا الهضم في الفم الاتصال
السطحي أي سطح المعدة والفم حتى كأنها سطح واحد على
طريقة السطح الباطن من الفرج الذي له عنق طويل ورأس مدور
فالغذاء من المعدة فيقع فيه أيضا الهضم فتضخم الحنطة
المضوية الدمردون المطبوخة وفي الكبد يصير الغذاء
كيما هو والكيما هو لاخالط الأربعة التي هي الصفراء
والسوداء والدم والبلغم فرغوة أي الكيما هو الصفراء وعكر
السوداء وغيرهما فيصير الدم وبنه البلغم ومنها أي من الأخالط
أخالط غير طبيعيتها ما لا يغفر لاجها في نفسها عن الاعتدال الواجب
له الذي به يصلح لأن يصير جزءا من الأعضاء أو المخالط خالطها
من أخالط آخر غير طبيعيتها ورطوبة غريبة ترد عليه من خارج
والطبيعية بخلافها وفي العروق يميز الغذاء إلى ما يصلح غذا
الكل عضو فيصير مستعدا لأن تجذب جاذبة العضو وفي
الأعضاء يشبه الغذاء بها أي الأعضاء الصاقا ولونا وقواما
وقد يقع الأخالط بها كما تقوم وكل مرتبة مراتب الهضم فضل
لا يصلح أن يصير جزءا من المتغذي فيحتاج إلى دفعه كالمغني للزراع
أي الهضم الرابع والعرق الثالث والبو والمرتان الصفراء والسوداء

لثاني

لثاني والثقل الأول وكذلك أي ويكون المغني وضاد للهضم الأخير
المغني لصورة الغذاء جزءا من المتغذي بالفعل بل من أعضائه
الأصلية المتكونة من المغني بضعف استفراغ فليد أي المغني أكثر
من استفراغ كيتو الدم وذلك لأن استفراغه يورث وهنا
في جواهر الأعضاء الأصلية المتولدة من المغني دون غيره من الأخالط
والثالثة الماسكة للغذاء عند كل هضم ريثما تفعل فيه الهما
صمة فعلها أو لا توجد الماسكة نزل الغذاء طبعا والرابعة الدافعة
للفصل عن العضو وللغذاء المهيا للعضو البية والثانية
النفوس الحيوانية وقواها تسمى القوى النفسانية فمنها أي من تلك
القوى قوى مدركة وهي ما أن تكون ظاهرا وهي المشاعر
أي الحواس الخمس فالبصر إنما يدرك عند ارتطاف واتباعه
من الطبيعيين بانفسها صورته المرئي يتوسط الشفاف
إلى الحدقة وانطباعها في جزء منها أي من الحدقة وهو أي
ذلك الجزء زاوية رأس مخروط متوهم لا وجود له أصلا فاعده
سطح المرئي ورأسه عند الباصرة وإذا كان لا بصا على هذه
الوجه فيرى القرب عظم من البعيد مع تساويها في المقدار بحسب
نفس الأمر مع اتحاد المرئي في حالتي القرب والبعد لأن الوتر
الواحد كلما قرب من النقطة التي جرح منها إليه خطان مستقيمان
محيطان بزوايته كان اقصر ساقا فاقترع عند تلك النقطة زاوية
اعظم وكلما أبعد عنها كان أطول ساقا فاقترع عندها زاوية
اصغر والنفوس إنما تدرك صغر المرئي وكبره باعتبار تلك
الزاوية فإنها إذا كانت صغيرة كان الجزء الواقع من الحدقة
فيها صغيرا فترسم صورته المرئي فيه فيرى صغيرا وإذا كانت

سبحان الله

ط شرف الابصار
على تقدير ان لا ينصرف
او مشروطا بان لا ينصرف

كبيرة كان الجزء الواقع فيها كثيرا فترسم صورته فيه كل
فيرى قديرا واعتبر فيه جالينوس بان الجسم لا ينقطع فيه من
الاشكال الا ما يشاء من المقدار ومنه لا يشاء الا قدر
نقطة الناظر منا وهو السواد الاصفر الذي فيه انسان العين
لكما ينصرف كثره العالم والجواب انه لا يمنع حصول
شعاع الكبير في الصغير انما الحال حصول ذلك الشكل بالبر
بعينه في الصغير والمرئ هو الامر الخارج وحصول الشعاع شرط
للو بصار وينفذ شعاع المخروط الوهمي في الجسم الشفاف
المتوسط فيما بين المرئ والمرئ كالهواء مستقيما الى المرئ
المرئ مستقيما وينفذ في الشفاف الذي يشق فيه نجا للضوء
لشفيف الهواء كما انما منعطفا يعني ان الخطوط اذا وصلت
الى الماء انعطفت ومالت الى السهم المخروط بعد تباعد
سهم من طرفها حال الاستقامة الى خارج جهة السهم ثم
ثم وصلت الى طرف المرئ فتكون زاوية المخروط ههنا
اكثر منها في الصورة الاولى فلذلك يرى المرئ واعظم ولو كان
ما يلي المرئ عكسا كالماء وما يلي المرئ رقيقا كالهواء فالت
الخطوط الى خارج جهة السهم بعد تباعد ما من طرفها حال
استقامة الى جهة السهم ثم وصلت الى طرف المرئ فتكون زاوية المخروط
ههنا اصغر منها في الصورة الاولى فلذلك يرى المرئ اصغر ثم
ان الانعطاف الى جهة السهم او خلافها انما يكون بزاوية
اصغر من زاوية الروية بكثير وتصوره ان نفرض لا
الحديقة واب المرئ فاذا كان الشفاف المتوسط على فتوام
واحد فالواصل الى طرف المرئ الخطان الاحمران المستقيمان

مستقيما

واذا

واذا كان مختلفا بحيث يكون ما يلي المبصر غلظا فالواصل اليها الخطان
الاسودان المنعطفتان عن الاستقامة الى سهم المخروط وزاوية
الانعطاف هي الزاوية المتوهمه من الخط المنعطف مغروضا على الاستقامة
استقامة ولا نعطف كزاوية ح زاوية عكس الشعاع
الوهمي من السطح الصقيل كالمراة والماء الى ما يقابله بزاوية
مساوية الزاوية الروية يعني زاوية الشعاع وتصور انما انما
ان تقرض ان نفرض الحديقة وح سطح الماء وب هو المرئ
من سطحه ولا مقابل المرئ بحيث يكون وضعه منه كوضع من
الحديقة فاب هو الخط الشعاعي النافذ الى المرئ وب هو
الشعاع المنعكس وزاوية اب ح زاوية الشعاع على سطح
المرئ من جانب ح وزاوية ب ح زاوية الانعكاس وهي
مساوية للزاوية الاولى ولما تساوتا وجب ان تتساوى
ايضا زاوية اب د ح واما زاوية اب ه فهي الواقعة بين
خطي الشعاع النافذ والمنعكس وقد يتفق في هذه الزاوية كما اذا كان
الخط النافذ قائما على سطح المرئ فينطبق عليه الخط المنعكس
وقيل اي قال جمهور الرافضين البصر انما يدرك بخروج جسم
شعاعي من العين على هيئة مخروط متخفف راسه على العين
وقاعدة على المبصر والادراك التام انما يحصل من الموضع الذي
هو سهم المخروط وما تقدم من كون روية القريب اعظم و
نفوذ الشعاع على استقامة وما بعد خارجا على هذا القول
ايضا ويكذب أي مذهب الرافضين انه اذا كان هناك
مربع خاصفة او اضطراب في الهواء وجب ان تتشوش تلك
الشعاعات الخارجة من العين وتتصل بالاشياء الغير المقابلة

للوجه فوجب ان يرى الانسان ما لا يقابل لا اتصال شعاعه كما ان
 لما كان الصغار عبارة عن الكيفية التي يحلها الهواء المستوح
 لا جرم انه يضطرب عنده بوجوب الرياح ويميل من جهة الى جهة مع ان
 الانسان لا يرى الا ما يقابل له وهو ليس تلزم عدم تشوشه
 الى الشعاع بالرياح في هذا خلف السمع انما يدرك بوصول هواء
 منضغطين فارغ ومقروع او قاع ومقلوع الى الصماخ
القوة حاصلة في العصب المفروشة في مقعر التي فيها هو
 محقق كالطبل والشم الذي هو فوق مستودعة في زوائد
 في مقدم الدماغ كحليتي الثدي انما يدرك بوصول الهواء
 المتكيف بكيفية ذي الرائحة التي اي الشم لا يكون الادراك
 بتحلل اجزاء من الجسم ذي الرائحة وتتحرك في خلاطة للهواء المتو
 سط بين القوة الشامة وذلك الجسم كما زعم بعضهم اذ لو كان
 كذلك لزم ان يقل وزن ذي الرائحة والوزن باطل
 كفي اي كما في المسئلة ليسير فانه يعطر مواضع كثيرة ويدوم ذلك
 مدة بقاءه ولا يقبل وزنه عما كان والذوق الذي هو فوق منبثه
 في العصب المفروش على جرم اللسان انما يدركه بخلاطة وطوبه
 عذبة اي حالته في نفسه ما من الطعوم كلها للذوق واذا تغير
 للغبار الذي هو تلك الرطوبة العذبة بان خلاطة طعم كذب ولم يرد
 الطعوم الى لذائذ بصحة كالحمر والذى غلب عليه المرة الصفراء
 فانه لم يجد الماء التفة والبس كالحوانير ومن ثمة اي ومن اجل
 انه اذا خلاط طعم لم يورد الطعوم بصحة بل خلوطه بما خلاطه
 ظن بعضهم ان لا وجود للطعم الا في ذوق في الذوق لا فيما اشتبه
 انه ذوق طعم كالعسل وكذا سائر الكيفيات فالحار انما يعلم وجوده

بالحس

بالحس والذي يشهد بالحس وجوده في العضو عند خماسته النار
 واما وجودها في النار فمستفاد من انها لا تؤثر في غيرها
 الا بالتشبيه اي لحدائش تشبيه لما هو موجود فيها ولو لم تكن
 النار خازنة في نفسها لما سخنت غيرها وهذا الوهم يضمن بالتأمل
 في تسخين الحركة مع عدم خوارتها والجواب انه ان كان الحس
 سائر التي علم وجودها في محالها بالوشية فالو يستحق الجواب
 والمس الذي هو فوق مشبوة في العصب المخالط لاكثر البدن
 لا سيما العصب الموجود في الجلد كذا انما يدرك بالمحاسة شدة
 هذه الحواس الحس مختلفة بالقوة والضعف في ادراكاتها وقوتها
 في الادراك بحسب قوة الممانعة فكل ما كان اقوى فممانعة لدرجه كان
 اقوى احساسا وقوة الممانعة تابعة لغلط الالة اي الالة الا
 حساس فاضعف الحواس في الاحساس البصر ثم السمع ثم الشم ثم
 الذوق ثم المس كان الالة الا اول النور والثاني الهواء والثالث
 النجار والرابع الماء والخامس الاعضاء الصلبة الارضية ولا شك
 ان المتقدم منها الطيف من المتأخر فذلك كانت ما ونيات
 المس الذوق من اقواته اشدا بالامور اما ان تكون تلك القوى
 المدركة باطنية والمواد بكونها مدركة يكونها مدركة ان الادراك
 الباطني يكمل بها سواء كانت مدركة او معينة في الادراك
 وهي ايضا خمس كالمظاهر في الحس المشترك يدرك صور مجز
 يات المحسوسات بالحواس الحس الظاهرة التي هي كالجوايس
 واستدل على وجوده باننا ندرك صور المجز يات معا فتخرج
 بها اي بعضها على بعض ايجابا او سلبا التحكما بان هذا الملوك
 هو هذا الملون او ليس ولولا وجوده فما امكن ذلك لان

لا نها مجردة فلا تقبل الا تقسام ومنها اي من القوى النفسانية
 قوى فاعلة اي محركة على معنى ان لها مدخلا و اى من القوى
 النفسانية قوى فاعلة اي محركة على معنى ان لها مدخلا
 في الحركة اما بالتحريك او لا عانتة على قياس فاعل في المدركة
 الباطنة وهي اما باعنتة على الحركة ولستم ستوقفة وزوجية
 فلعل النفع شهوية ولذع الضرر غضبية واما محركة بتديد
 الاغصاب بتشجيع العضلات فتقربا لعضاء الى مباديها
 كما في قبض اليد و ارخائها اي و بارخاء الاغصاب
 بارخاء العضلات فتبعد الاغصاب عن مباديها كما البسط
 اليد وهذه القوة المبتدئة في العضلات هي المبدأ القريب
 للحركة فالارادة مبداء لها بعيدا فالشوق مبداء لها
 بعد من الارادة فالصور مبداء لها البعد
 من الشوق فالنفس تتصور الحركة اولا فاشتياق
 اليها ثانيا بناء على اعتقاد تقع فيها فتريد ها ثالثا ارادة
 قصد اليها و ايجاد لها فتحصل الحركة بتديد الاغصاب
 و ارخائها وقال بعضهم الشوق انما يوجد من ليس قدرته تامه
 فيتردد ويستأرق واما الذي يثق بقدرته فلا شوق له
 والثالثة النفس الانسانية وقواها تسمى القوى العقلية
 فباعتبار اي قوتها العقلية باعتبار ادراكها للحقائق
 والحكم بالنسبة الى حاجتها او السلبه بينها تسمى القوت
 النظرية والعقل النظري وباعتبار استنباطها الصا
 على الفكرية ومزاوتها للرأي والمشورة في الامور كبرية
 تما ينبغي ان يفعل او يترك تسمى القوة العلمية ويوجد فيها اي في

القوة المحركة

من الارادة فالشوق
 البعد من الارادة
 مبداء لها

النفس

في النفس

في النفس الانسانية من القوة العلمية الشوقية هيئات انفعالية يتبعها
 احوال بدنية كالضيق التابع للتعب الحادث في النفس من ادراك
 الامور الغريبة الخفية الاسباب والبكاء والحزن والحزن
 والخوف والحزن والحقد وغيرها من الانفعال لا انحصرت بالاشياء
 فظهر ان النفس تقاثر من قواها كما انها تؤثر فيها ومنها اي ومن المر
 كبات ما لا مزاج له وهو الاقل فان حر الشمس وغيرها يصعد الى
 الجو خلاء اما هوائية وما يتبعه بخناطين وهو البخار وصعوده
 ثقيل فان تحلل الاجزاء المائية منه وانقلب هواء قبل ان يصل
 الى طبقة الزمهرير بسبب قلة واشتداد انحرصاء هواء صرفا
 وان وصل الى طبقة الزمهرير عقدن ببردته وتكاثف وصار
 سحابا فتقاطر فبالجمود اي بالمستطاطر بالجمود اذ لم يكن البرد
 شديدا هو المطر والمتقاطر مع اي مع الجمود اذا كان البرد شديدا
 قبل الاجتماع والتقاطر وصيرورة نجات بكارا هو الثلج و
 المتقاطر مع الجمود بعد اي بعد الاجتماع هو البرد وانما يستدير
 ويصير كالكرة بالحركة السريعة الحارقة للهواء بمضادته
 فتمشي فتسمى الزوايا عن جوانبها لقطر المنحني والاى وان لم يصل
 الى طبقة الزمهرير فاما ان يكون كثيرا او قليلا فكثيرة
 قد ينه قد فهو السحاب المطر وقد لا ينهقد فالضباب وقليله
 يتكاثف ببرد الليل فنزل ففوق لا ينجم بعد النزول وهو
 الظل وقد ينجم معه وهو الصقيع واما ان يصعد بخار الشمس
 اجزائه نارية وارضيتها بخناطين وهو الدخان وصعوده خفيف
 فيخالط السحاب بان ترتفع ажرة وادخنة كثيرة مختلطة الى
 الى طبقة الزمهرير فيتكاثف البخار وينهقد سحابا فينجس

كما في السحابة

ذلك الدخان في جوف السحاب فيخرقه اما صاعدا لبقاء على خزانة
المقتضية لتصفية او هابطا لتكاثفه بالبرد الشديد
فيحدث له من خرقه ومضاكته اياه صوت وهو الرعد وقد
يشتمل الدخان بقوة التسخين الحاصل من الحركة والمضاكته
فلطفه ينطق سريعا وهو البرق وكثفه لا ينطق حتى يصل
الى الارض وهو الصاعقة وقد يصل الدخان الى كوة النار
فيخترق طبقة مستعارة بسرعة وهو المشبها ولا يكون لطيفا
بل كان كثيفا الا في الغاية تعلق به النار تعلقا تاما من غير
اشتغال ودام متصلا لا ينطق اياها او شهورا ويكون على صورة
دواته او ذنب او حيوان له قرون وهو الزوايا وذوات
الارباب والقرون والغليظ اى الكثيف من الدخان
في الغاية لا تعلق به النار تعلقا تاما فلذلك يحدث فيه
الجوامع مات حرا وسودا وقد يقف ذو الذنب وتقوم
تحت كوكب فيندبره الفلك معه وان اتصل الدخان بالوصل
الى كوة النار بالارض فاحترق والدخان قد ينكسر حرا عند الوصل
صول الى طبقة الزمهرير فيثقل ويرجع بطبعه الى الارض ولا
ينكسر حرا ببرد الزمهرير ويحدث يصعد ويصعد كوة
النار ويرجع لا الفلك لان نفوذه في النار البسيطة الغالبة
على الاحالة الى طبيعتها عن معقول وعلى التقديرين فيتموج الهواء
وهو الريح ولذلك كانت مباديتها اى الريح في الاكثر فوقايتها
كما تشهد به التجربة وقد يحدث اى الريح بالخلط اى بالخلط هو
والاندفاع عن مكانه بواسطة عظم مقداره ثم مدا فعة من
يجاوره والزوايا وهى الرياح المستديرة على نفسها تحدث

من تدافع

من تدافع ريحين مختلفي الجهة وقد يحدث في الجوامع رطبة
رشيته صفيحة كذا رقة يخط نعيم رقيق لطيف لا يجف وزاده
عن الابصار فيفسد كس منها اى من تلك الاجزاء الواقعة على
ذلك الوضع ضوء البصر لصفايتها الى القمر في تلك الاجزاء
ضوء دون شك كذا فان الصفيحة اذا صغر جدي ادى الضوء
واللون دون الشكل والصلابة كما في المرآة الصغيرة وهى
الهاالة واذا حدث مثل ذلك في خلاف جهة الشمس فهو قوس قزح
وتيلون قوس قزح بحسب اختلاف الوان اجزاء السحاب والتخار
المحتقن في الارض ينقلب كثيره بواسطة برد الارض فماء
فينشمرها ويخرج منها ومنه العيون البيضاء ان امد الماء
فان البخار الذى انقلب فماء وقالبه الى وجه الارض وجبات
ينجذب الى مكانه ما يقوى مقابله من الهواء لذلك يكون خارا
فيقلب هو ايضا فاما ويبيض وهكذا يستتبع كل جزء منه جزءا
اخر وهو اى البخار والدخان اللذان تحت الارض قد يكثر
ان ويريد ان يخرج منها يثقل ويحدث نزلها بحركة فاعند
تلك انفسامها وقد يخرج ان الى البخار والدخان
المتخرجان اقل اجماعا الى الدهينة وقد صار انا والشدة
الحركة المقتضية لاوشتها ولا نقلاوب الى النارية حيث
في الارض كبريت وفي الهواء رطوبة يصير بخار اى
بخار الكبريت فاما مزاجه مع الهواء الرطب فها وتشتغل بالوان
الكواكب وغيرها ويرى بالليل في ذلك الموضع وضع
شعل مضئ غير محترقة احترقا يعتد به للظلمة قال المتكلمون
الاجسام متجانسة بالذات اى متوافقة الحقيقة لاها مركبة من

طري
بكر
والخلط
بين

الاجسام
متجانسة
بالمس

من الجواهر الافراد وهي تماثلة لاختلاف فيها واختلاف
 الغارض لا الجسم اما هو في غرضها للبحث تعالى ومنعه
 اي تماثل الاجسام النظام لا اي الاجسام عند نفس
 الاعراض الملتزمة منها الاجسام والاعراض مختلفة بالحقيقة
 قطعا فتكون الاجسام كذلك ثم اجساما وصفاتها
 محدثة عند الملمين من المسلمين واليهود والنصارى
 والمجوس وقال ارسطو او من يتبعه من متأخري الفلاسفة
 كالفارابي وابن سينا الاول قد يرواها اي بموادها
 وصورها الجسمانية والنوعية وصفاتها المعينة من المقادير
 والاشكال وعينها ما عدا الاوصاف والحركات الشخصية فانها
 خاتمة قطعا ضرورة ان كل حركة شخصية مسبوقه بلخرى الى
 نهاية وكذا الاوضاع المعينة التابعة لها واما مطلق الحركة
 والوضع فقديم ايضا لان مقدمهم ان الاول قد يتحرك
 بحركة مستمرة من الازل الى الابد بلا سكون اصلا واما
 لغا صرفانها قديمة بموادها بصورها الجسمانية بنوعها لان
 المادة لا تخاف من الصورة الجسمانية التي هي طبيعة واحدة نوعية
 لا تختلف الا بامور خارجة عن حقيقتها فيكون نوعها
 مستمر الوجود تبعا قبا فرادها ازلها وابدان صورها
 النوعية الشخصية فانها حادثة بشخصها ونوعها لكنها
 قديمة بجنسها لان مادتها لا يجوز خلوها غير صورها النوعية
 باسرها بل لا بد ان يكون معها واحدة منها لكون هذه الصور
 ومتشرككة في جنسها دون ماهيتها النوعية فيكون جنسها
 مستمر بتعاقب انواعه وقال من قبله اي قبل ارسطو من الحكماء

منها
 من

انها

انها محدثة بصفاتها والذوات قديمة مع اختلاف قوامها اي تلك
 الذوات القديمة جسم ففهم من قال به و اختلاف قوام اي جسم هو
 ففيل الماء ومن زبد الارض ومن بخارة السماء وقيل الارض
 وحصل البواقي بالتلطيف وقيل النار وحصل البواقي بالتكثيف
 وقيل النار وحصلت العناصر بالتلطيف والتكثيف وقيل الخليط من كل شيء ولم وجنر وعز ذلك فاذا اجتمع
 من اجسامها جنس منها شيء له قد محسوس ظن انه قد حدث ولم
 يحدث انما حدثت الصورة التي اوجبها الاجتماع اولا وليست
 بجسم وعلى هذا اختلاف قوامها ما هي فقالت الشوتية من
 المجوس النور والظلمة فانها قد يمان وتولد العالم من اقلها
 وقال الحزبان يون النفس والهوى وقد غشقت النفس الهوى
 ولتوقف كما لا ريب عليها فحصل من اختلافها انواع المكونة
 وقيل الواحدة فانها تحترق وضادها الواحدة نقطا والجمعة
 النقط خطا والخطوط سطحا والسطوح جساما وقد يقال
 ان اكثر هذه الكلمات اشادات لا يفهم من قولها انها متفارقة
 وتوقف جالينوس فلم يجز به بقديم العالم ولا حدوثه لثبات
 اثبات حدوث الاجسام بدواتها وصفاتها انها لا تخلو عن
 الحوادث ليجزى الاعراض القائمة بها وعدم بقائها من الحوادث
 واذ لا تخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان فلا جسم
 لا يخلو عن الحوادث اما حدوث الحركة فلا ريب مسبوقة
 بالغير اي ماهيتها تقتضي المسبوقية لذاتها لانها لا انتقال
 من حال الى حال اخرى وحينئذ تنافي الازل لانه يقتضي عدم
 المسبوقية بالغير واذ لا توجد جزءا ياتها اي الحركة فيها اي

زمانين

في الازل والمماهية اي ماهية الحركة في ضمنها اي في ضمن الجزء الذي
 فلما هيته ايضا خادثة وان كل جزئي من جزديات الحركة
 مسبوقة بعدم ازل فيجتمع الهيات اي عدوات جميع الحركات
 الجزئية في الازل فالو توجد حركة في الازل اصلا والجامعة
 تلك الحركة عدمها هذا خلف والتطبيق وتقرير ان يقول
 لو تسلسلت الحركات متعاقبة بلا نهاية كان لنا ان تفيض من
 حركة ما لا لا ابدية له جملة ومن حركة قبلها بمقدار متناه
 جملة اخرى ثم نطبق الجملة من الاجزاء الاول بالاول والثاني بالثاني
 وهكذا الى النهاية فان كان بازاء كل من اجزاء الجملة الزائدة جزء
 من اجزاء الجملة الناقصة كان الناقص كالزائد هذا خلف واذا
 وجد في اجزاء الزائدة ما لا يوجد بازاء من الناقصة جزء
 فتقطع الناقصة ضرورة فتكون متساوية والزائدة اما
 تزيد عليها بمتناه هو الزائد على المتناهي بمتناه متناه
 فتكون الزائدة ايضا متناهية وهو خلاف المفروض ولتفقا
 وت المتساويين الحقيقيين باعتبار السابق والمسبوق لان
 الجزء الاخير من السلسلة مسبق وليس يسبق وكل جزء من
 اجزاءها الاخر سابق ومسبوق بحسب الفرض فكل سابق
 ومسبوق بحسب الفرض فكل سابق مسبق ومن غير
 عكس كما لا يخبر فيكون عدد المسبوقية ازيد من عدد
 السابقية بواحد فانه محال لانها متضاد فالحق يقين ان يجب
 تكافؤهما في الوجود وتساويهما في العدد واما حدوث
 السكون فالو لو قدم امتنع زواله الاستناد الى واجب
 كاستينائي في اثبات الواجب كالموجب ان القديم لا يستند

الى المختار كما رواه اي قدم السكون باطل الاتفاق لان الاجسام
 عند الحكماء تنحصر في الفلكيات وحركاتها واجبة عندهم
 وفي العناصر وحركاتها جائزة فالو شئ من الاجسام متمنع عليه
 الحركة واذا لا يجب الوضع للبسائط لان اجزاءها متمنعة
 في الماهية فيجوز تبدل اوضاعها نظرا الى طبيعتها فالمركات
 كذلك لان تبدل اوضاع البسائط التي فيها يستلزم تبدل
 تبدل اوضاع وتبدل اوضاع لا يكون الا بالحركة فتبدل
 ان الجسم لا يخلو عن الحوادث وكل ما لا يتجملوا عن الحوادث
 فهو حادث والاخلاد عنها هذا خلف وايضا فيلزم على تقدير كون
 جسم قديما اما كون واحد قديم او قبل كل كون كون اخر الى نهاية
 وقد بطلوا اما الاول فيمثل ما بين به حدوث السكون واما
 الثاني في التطبيق وايضا لو قدم جسم في الازل اما حركة
 او ساكن وهذا حاصل ما قبله فالجواب عنه يعني وايضا
 الجسم مركب وكل مركب ممكن فالجسم ممكن واذا كان ممكنا فيجب
 موحد فله موجد ولا يتصور الا بئجا الاعز عدم لان القديم لا يستند
 الى المختار عند الحكماء ولا الى الموجب عند الرازي وايضا الاجسام
 حاصلة يفعل الفاعل المختار لما استينائي في صفاته تعالى فتكون
 خادثة لان القديم لا يستند الى المختار وايضا فالو يقوم الحادث
 بالقديم لما استينائي في الالهيات والجسم يقوم به الحادث لما نشأ
 هذه من مجرد الاعراض الحادثة فيه كالاصواء والالوان والاشكال
 والحركات وغيرها فليس الجسم قديما ولهم في ثبات كعدم الاجسام
 شبه ثلث الاولى قدم المدة اي الزمان لما مر في العرض من انه
 لو كان حادثا لكان عدمه قبل وجود قبليته لا يجامع فيها السابق

المسبوق وهو السبق الزمان فيكون الزمان موجودا حين ما
 فرض معدوما هف واذا كان الزمان قديما كانت الحركة
 التي هو مقدارها قديمة فكذا الجسم الذي هو محلها والحجاب
 ان التقدم ههنا بالذات لا بالزمان كنعوم بعض اجزاء الزمان
 على بعض والثانية قدم المادة والا احتاجنا الى فائدة اخرى لان
 كل حادث مسبق بالمادة ويتسلسل والمادة لا تخلو
 عن الصورة الجسمية والنوعية فيلزم قدم الجسم المركب فالجواب
 منع تركيب الجسم من المادة والصوت وان سلمنا ذلك لان كون
 المادة قديمة فانه ثبت لوجوب اختلافها الاستعداد المقرب
 الى الوجود كما سلف فانه فرع اليجاب بالذات وسبب ظله
 والثالثة قدم الفاعلية اي فاعلية الفاعل لا يتسلسل
 ببنائه انها لو كانت حادثة لتوقفت على شرط حادث والالزم
 الترجيح بالمرجح والكام في ذلك الشرط كما في الحادث الاول
 المتوهم فالجواب ايضا من شرط اخر حادث ويلزم التسلسل
 في الشروط الحادثة واذا كانت فاعلية قديمة كان الاثر قديما
 ايضا اذ لا يتصور تحقق تأثير وابتعاد حقيقة في زمان مع عدم
 حصول الاثر فيه والجواب ان ترجيح الفاعل المحتيا عند الابد مع
 رتبة انما هو المجردة الارادة ولا حاجة فيه الى مزج ينضم اليه كما
 تقدم تحقيقه قدح العطشا وصحة الفناء على العام فزعة
 اي الحدوث فمن قال انه قديم لم يكون عدمه لامتناع عدم القديم
 ومن قال انه حادث جوزه عدمه لكون ما هيته من حيث هي قابلية
 لعدم حيث انضمت به قبل الوجود والعدم قبل الوجود كالعدم
 بعده ولم يخالف في ذلك الكرامة فانهم مع اعترافهم بان الالام

حادثه

حادثة قالوا انها ابدية يمتنع فناؤها لما تقدم في امتناع بقاء العرض
 زمانين
 لاه فلا موت ولا وجوه اي لم يكن ان يقال بموت حي او حيوة
 ميت لان محلهما يجب ان يكون واحدا وعلى ذلك التقدير فاما
 الجسم حال حيوته غير الجسم حال فماتة فلا يكونان واردين على موضع
 واحد ويمتنع عليها اي على الاجسام المتداخل اي دخول بعضها
 في حيز بعد اخر بحيث يتحدان في المكان والوضع ومقدار
 الحجم وهذا لامتناع ليس معدلا بالتحيز كما ذهب اليه المعتزلة
 من ان الحيز له باعتبار وجود واحد الجوهرين فيه كونه مضادا
 لكونه باعتبار وجود الاخر فيه بل هو لذاته بالبدلية ولا
 يمتنع التداخل فليخرج التداخل للعالم في حيز خردة وصرح العقل
 باياه وتالوهم وحده اي الجوهر واحد مكانه ضروري
 في كماله لا يجوز كون جوهرين في حال واحد في حيز واحد
 كما مر نفا لا يجوز كون الجوهر الواحد في ان واحد في حيزين
 واما الاستدلال عليه بانه لو جاز ذلك لم يكن لنا الجزم بان
 الجسم الحاصل في هذا الحيز غير الحاصل في الحيز الاخر وان
 لا يتبع حينئذ فرق بين الجسم الواحد والجسمين فانه تنبيه على
 الضرورة بعين ذات مختلفة والخلاف في تسميتهما اي الجسمين
 باعتبار امتناع امتناع اجتماعهما في حيز واحد بالصددين حيث
 منع القاضى من اطلاق اسم الصند على الجوهر مرعيا في
 التضاد تعاقب الصدين على موضع وذلك غير متصور في
 الجواهر وجوزه الاستاد ابو اسحق كما يسمى العرضان باعتبار
 امتناع اجتماعهما في محل بذلك لفظي عائدا الى مجرد الاصطلاح

كالصودا النوعية كالنارية والمائية عند الحكماء فان
 بعضهم شماها صندين دون البعض وهو ايضا لفظ مرجع
 الى اشتراط لوازم الصندين على محل فيستبان صندين او مو
 صنوع فالو والجسم لا يخلو عن العرض وصند عند الاشعة
 فانهم قالوا كل عرض مع صند يجب ان يوجد احدهما في
 الجسم واحتجوا على ذلك بما متناع خلوة عن عرض مخصوص
 وصند كالحركة والسكون فان الجسم لا يخلو عنها كما نقل
 وهو الضعيف لان الدعوى غامضة في كل عرض مع صند والا
 يحتاج لا تقي فيه ورب عرض سوى الحركة والسكون
 يخلو الجسم عنه وعن صند فان الهواء لا حال عن الاكوان و
 الطغور واصدادها وجوه اى خالوا الجسم عن جميع الاعراض
 بعض الدهرية وهم بعض القائلين بان الاحتسام قد تم بذاوا
 ترها محدثة بصفتها في الازل ولم يجوزوا خلوها عنها فيما انزل
وجوز الصالحية من المعتزلة خلوه عن جميع الاعراض فيما لا يزال
وجوز البصرية منهم خلوه عن العرض وصند في غير الاكوان وجوز
 البغدادية منهم في غير الاكوان واجمع المجوز للخلو بوجهين الاول
 لو لم من وجود الجوهر وجود العرض لكان ان الرب تعالى
 تعالى مضطر الى اخذات العرض عند اخذات الجوهر وانه ينفي
 الاحتياط والجوابان نفى الاحتياط مشترك بين ما قلتم وبين
 امتناع وجود العرض دون الجوهر فيما هو جوابكم في هذا
 فهو جوابنا في ذلك الثاني فما من معلوم الا ويمكن ان يخلق الله
 تعالى في العبد علمه والمعلومات نفسها غير متناهية لشمولها
 الواجبات والممكنات والمتشعقات كذا العلوم المتعلقة بها والحال

من تلك

من تلك العلوم للعبد متناه لا استحالة وجودها لايتناهي فقد
 انتفى عنه علوم غير متناهية فكان بوردته يجب على تقدير اقتنا
 ع الخلو عن العرض وصند ان يقوم به بازاء كل علم منتف
 عنه صند له فيلزم قيام صفات غير متناهية بالعبد والجواب
 انه لا يلزم ان يقوم بالعبد اصداد غير متناهية لان المنتفى عن
 العبد هو تعلق العلم بما لا تناهي والتعلق ليس بعرض بل هو امر
 اعتباري فالصند له ولا بعداد الموجودات متناهية من جميع
 الجهات سواء كانت في مارة كالا بقا المقارنة للمادة الجسمية او خالوا
 كالا بعداد المجردة عنها خالوا لله لهند فانهم ذهبوا الى انها غير متناهية
 هية والا بان كانت غير متناهية فرضنا خطأ غير متناهية
 وخطا متناهيا يوارية بحيث لا يلاقيه اصدا وان اخرج الى
 غير النهاية تم بميل بحر كنه مع اثبات احد طرفيه في جانب
 المبدأ من الموازنة الى جهة الغير المتناهي فانه ليسا متناهية ضرورة
 اى يصير بحيث يلاقيه بالخراج وهذه المساقتة خادثة لكونها
 معدومة حال الموازنة المتقدمة عليها واذا كانت خادثة فلها
 اول فالولها اى مساقتة يكون بنقطة لان تقاطع الخطين لا يتصور
 الا عليها وحينئذ اما ان ينقطع الخط الغير المتناهي عندها اى عند
 تلك النقطة التي هي اول المساقتة فيلزم من تناهيها لايتناهي هذا
 خالف واما ان لا ينقطع فالوتكون تلك النقطة التي هي اول المساقتة
 اول المساقتة وهو ايضا خلف وهذا البرهان يسمى برهان
 المساقتة وقد يفرض ان اى الخطان غير متناهيين متقاطعين
 ثم يفرحان فانها ما ياون الى الموازنة ولا بد في الموازنة من ان
 يتخلص احدهما عن الاخر فالتخلص لما يكون بنقطة هي نهاية

الخططين فيلزم تناهي ما لا يتناهي وهو البرهان يسمى برهان
 التحصيل او بفرضنا كساة مثلث فالا نفراج بينهما يلزم
 ان يكون غير متناه سواء كان الانفراج بينهما يلزم ان يكون غير
 متناه سواء كان الانفراج مساويا لهما اي لبعدهما عن المبدأ
 او مناسبا والارزوم باطل لأنه محصور بين حاصرين وغير المتناهي
 هي لا ينحصر بين حاصرين بيان الاول ان نفرض من نقطة من الخططين
 ينفرجان كساة في مثلث بحيث يكون الانفراج بينهما بقدر امتدادهما
 وذلك فيما اذا فرضنا الزاوية ثلثي قائمته فاذا ذهب
 الخطان الى غير النهاية كان بينهما غير متناه ايضا بالضرورة و
 الارزوم محال لانه محصور بين حاصرتين والمحضور بين حاصرتين
 يمنع ان لا تكون له نهاية ضرورة وبيان الثاني ان نفرض
 من نقطة خطين ينفرجان كساة مثلث كيف اتفق سلوكا كان
 الانفراج بقدر الامتداد كما مر واذا زيد ذلك فيما اذا فرضنا الزاوية
 اكثر من الثلثين او انفق وذلك فيما اذا كانت اقل منها اذا
 عرفت هذا فالا نفراج له الى السابق بنسبة محفوظة بالعاما بل هو
 ذلك لأن الخططين مستقيمان فالويتباعدان الاعلى ينشق واحد فاما
 امتداد عشيق اذرع مثالا وكذا لا نفراج حينئذ زوايا فاذا
 امتد عشرين ذراعا كان الانفراج ذراعية قطعا واذا امتد
 ثلثين كان ثلاثة اذرع وعليه ففسر وهذا مع حفظ نسبة الانفراج
 اليهما وحينئذ تكون نسبة الامتداد الاول اعني الذراع العشيق
 الى الثاني اعني العشرين كنسبة الانفراج الاول اعني الذراع
 الى الثاني اعني الذراعين وكذا محال في نسبة الثاني الى الثالث والرابع
 وما بعدهما فلو ذهب الساقان الى غير النهاية لكان ثمة بعد متناه

وهو

وهو الامتداد الاول نسبة الى غير المتناهي وهو الامتداد المذهب الى
 غير النهاية كنسبة المتناهي وهو الانفراج الاول الى الانفراج
 بينهما حال ذهابهما الى غير النهاية فيكون غير متناه لما علم من ان
 نسبة الامتداد الى الامتداد كنسبة الانفراج الى الانفراج مع
 محصور بين حاصرتين هذا الخلف وهذا البرهان بقسم يسمى بالسلي
 وقد يقسم ثلثي لثنته قسما متساوية بان يقسم اولا محيط دائرة
 الى ست قطع متساوية ثم يوصل بين النقاط المقابلة بمخطوط
 متقاطعة على مركز فينقسم حينئذ الى اقسام ستة متساوية
 محيط بكل قسم منها ضلعان ثم تخرج الاضلاع بأسرها الى غير
 النهاية حتى تنقسم الاضلاع كلها في طولها وعرضها اعني سعة العالم
 بهذه الاقسام ثم يرد في كل قسم فيقال هو عشيق غير متناه
 فينحصر ما لا يتناهي بين حاصرتين وهما الضلعان المحيطان به واما متناه
 فالكل متناه ايضا لانه ضعف المتناهي مرات متناهية وهي
 الستة وهذا البرهان المسمى بالترسي كاللثمة والتوضيح للقسمة الاول
 من السلي لان كل قسم من الستة كمثلث متساوي الاضلاع
 وللتطبيق وطريقة ههنا ان نفرض من نقطة ما الى غير النهاية حفظ
 ومن نقطة قبلها خطا اخر الى غير النهاية ايضا ثم نقطة الخططين
 فان الناقص كالزائد وينقطعان كما مر مرارا وتعيين نقطتين
 وبيان ان نفرض خطا غير متناه من الجانبين ثم تعيين عليه نقطتين
 بينهما بعد متناه فليست اى ليس كل واحد من النقطتين منتصفا
 للخط لا استحالة بل المتصفا ما احدهما او نقطة بينهما او نقطة
 وراء احدهما فالاحتمالات الممكنة خمس وعلى كل فالخط المبتدئ
 من احدهما الى غير النهاية في جهة احدهما زائدا على الخط المبتدئ

من الاخرى الى غير النهاية في جهة الاخرى فتطبق احدى النقطتين بالانتي
ونتم الدليل ولا يخفى عليك ان هذا تقرير لغير التطبيق ويرد عليه
احتمال ان يكون المتشعب بين النقطتين بحيث يكون البعد بينه
وبين كل منهما واحداً وحيداً كما يكون احد الخطين زائداً على
الاخر واجمع الحضم على عدم التماهي بثلاثة اوجه الاول انهما وراء
العالم متميزان ما يلي يمين العالم غير ما يلي يساره ضرورة
والتميز لا يكون عدما محضاً فهو اذن بعد موجود لقبوله
التقدير سواء كان مادياً او مجرداً والجواب انه لا امتياز فيما وراءه
اي العالم في نفس الامر والتميز الذي ذكرتموه وهم محضه كبره
به اصلا والشيء ان فاء وراء العالم متقدر فان ما يوازي ربع العالم
منه اقل مما يوازي نصفه وكل مقتد فهو موجود وكم والجواب
ان التقدير الذي صورتموه وهم باطل لا يلتفت اليه قطعاً الثالث
انا لو فرضنا واقفاً على طرف العالم فان امكنه مدين فيما وراءه
فشم فضاء موجو لا شحالة هذا اليد في العدم الظاهر ومتقدر
اذ ما يسمع اصبعاً اقل مما يسمع اليد كلها وان لم يسمع مدين فيشم
جسمه مانع لليد من النفوذ وعلى التقديرين فشم بعدا ما مجرداً
وفادى والجواب انا لانم انه لو لم يسمع مدين فشم مانع لجواز
ان يكون امتناع اليد من النفوذ لعدم الفضاء الذي هو شرط
قال الحكماء لا عالم غيره اي غير هذا العالم الذي يحيط به سطح
محيط الجبهات والا بان كان هناك عالم غيره خارج عنه كان في
تجاوب من المحدد وكان المحدد في جهة منه فتكون الجهة قد تحددت
فيل المحدد فالتحدد بغير المحدد وايضا يلزم من وجود عالم خارج
هذا العالم ان يخالو الوسط اي هما بين العالمين سواء كانا كرونيين ام لا

وذلك

وذلك لان هذا العالم كروي فان كان لاخركرويا ايضا لم تتصور المرات
بينهما الابنية فلا بد ان يقع بينهما خلاء سواء تلافينا او لا وان لم يكن
كرويا وقع الخلاء ايضا لان ملاوقاة الكروية لما ليس بكروية
لا يكون الامع فرجة وايضا لو وجد عالم آخر لكان فيه عناصر لم يات
احداً بطبيعته فيلزم ان يكون عنصر واحد كما ان حيزا طبيعيا
وقد عرفت بطاونه وقيل في الجواب عن الاول ان الذي ثبت
بالبرهان تحدد جرتى العلو والسفل بالتحديد كما هو اما تحدد جميع الجهات
به فالو وحيداً قد يوجد لغيرها بين الجهتين محدداً لغيره فيجوز وقوع
هذا العالم في جهة منها وعن الثاني بان العالمين قد يكونان بدنيين
كروية عظيمة ليسا وى سخنها وقطريهما او يزيد عليهما فالويلزم
الخلاء وعن الثالث ثمانية قد يختلف عناصرها في الصورة
النوعية وان كانت متشابهة في الانا زوا الصفا كاشتراك
ناريتهما في الخراق والاشراق والنفس مجردة عن المادة وتوا
بعضها سواء كانت فلكية او ناطقة عند الفلاسفة اما مجرد
النفس الفلكية فالون حركاتها اي حركات الافلاك واضافها
الى النفس لتعلقها بالفلك والا فهي غير متحركة ليست طبيعية
واة فالمطلوب بالطبع مهروب عنه بالطبع بيان ان كل وضع
يتوجه اليه المتحرك بالاستعداد به يكون ترك ذلك الوضع هو
حين التوجه اليه فيكون المهروب عنه بالطبع بعينه مطلوباً
بالطبع في حالة واحدة وانه محال ولا فسترة لانها اي الفسترة
ما يكون بخلافها اي الطبيعة وههنا لا طبع فالو فسترة
تكن طبيعية ولا فسترة فاذا دية لما تفر من اقسام الحركة الذاتية
مستحصنة منصوصة في الثلاثة ولا يجوز ان تكون ازاها المتعلقة

الكسوة
بها

مكره
سب

بحركاتها تخيلية اي ناشئة عن تخيل محض من قوة جسمانية تدرك
امورا جارية اذ التخيلية لا تدوم منتظمة لما تقدم من ان القوة
الجسمانية متناهية في العتق والشدّة والمدّة مع انها ازلية
ابدية واذا لم تكن تخيلية فعقلية اي ناشئة عن تعقل كلي
ومحل التعقل الكلي لا يصلح لذلك فان نسبة الى جميع الجزئيات
سواء فلا يصلح مبدأ التخصيص لبعض بالوقوف دون البعض
وليس لها اي الا فالاول حسن ظاهر وكاشفة ولا غضب لان
لان اذ احتياج الى جلب اليها الحيل النفع ودفع الخطر المقصود بها
حفظ الصلوات عن الفناء وضوء الجسدية والنوعية لا قبل
ذلك لامتناع الخرق والكن والفساد عليها واما تجرد
النفس لناطقة وواقفهم اي الفناء تنقطة الغرالى والراغب فيه
فالتعقل النفس البسيط والوجود وهو ايضا بسيط وهو
عطف خاص على قام ولو كانت ذات وضع انقسمت فانقسم
الحا فيها والا فقسام ينال في البساطة وتعلقها الكلي ولو كانت
ذات وضع لكان الكلي الحال فيها اذ مقدار مخصوص فلا يكون
مطابقا للكثير من مختلفين بالمقدار وتعلقها الضدين
ولو كانت ذات وضع لزمت اجتماع الضدين في محل واحد واذ لو
كان الفاعل متناجسا بياحالا في جميع البدن او في بعضه لعقله
اي لعقل الجسم الذي هو محله وانما فالضمير لمقدم معنى ولم
يعقل دائما والى باطل اما المألوفة فالون تعلقه لمحل اي
كفى فيه حضوره لذاته كان خاصا دائما والاحتياج الى
حصول صورته اخرى منتزعة منه خاصة فيه وانه محال كانه
يقضي اجتماع المثلين فلا يحصل التعقل دائما واما بطلان التالي

جسمانية وان كان الارواح
قوى عقلية فلهذا ايضا قوى جسمانية
هي تخيلاتها مبادا ان كان الجسمانية
فان التعقل الكلي مح

الضمر
مد

فبالوجدان

فبالوجدان اذ ما من جسم فينا تصور انه محل للعلم كالقلب والفا
غ وغيرهما الا ونعقله قارة ونعقل عنه اخرى وقال ابن الراوندي
النفس الناطقة جزء لا يتجزى في القلب الدليل عدم الانقسام مع
نفي المجزئات وقال النظام هي اجزاء اي اجسام لطيفة سارية
في البدن سران ماء الورد في الورد باقية من اول العمر
الى آخره لا يتطرق اليها التحلل وتبدل حتى اذا قطع عضو من البدن
نقيض ما فيه من تلك الاجزاء الى سائر الاعضاء وانما المتحلل
والمبتدل من البدن فضل ينضم اليه وينفضل عنه اذ كل احد
يعلم انه باق من اول عمره الى آخره وقيل قوة في الدماغ وقيل قوت
في القلب وقيل النفوس تتنشق في القلب حيوانية وفي الكبد نباتية
وفي الدماغ نفسانية وقيل هي الهيكل المخصوص وهو المختار
عند جمهور المتكلمين وقيل هي الاخلاط الاربعة المعتدلة
كيفما وكما وقيل هي اعتدال المزاج النوعي وقيل هي الدم المعتدل
او بكثرته واعتداله تقوى الحيوة وبالعكس وقيل هي الهوا
اذ بنا نقطاع طرفه عين تنقطع الحيوة فالبدن بمنزلة الزرق المنفوخ
ج فيه واعلم ان شيئا من ذلك لم يبق عليه فما يصح للتعمول وهي
النفس الناطقة خادثة عند المليون اذ لا قديم عندهم الا الله
وصفاته عند من يثبتها ذاتا على ذاتة ثم اختلفوا في قبل حدودها
مع البدن لقوله تعالى بعد تعدا طواره اي البدن ثم انشأنا خلقا
اخر والمراد بالانشاء افاضة النفس على البدن وقيل بدنها
فبذلك لقوله صلى الله عليه وسلم خلق الله الارواح قبل الاجساد
بالف عام وخادثة ايضا عند ارسطو ومن تبعه دون من قبله من
الحكام والا بان كانت قديمة فاما ان يكون قبل التعلق بالبدن

متمايزة اولا وعلى الاول فتمايزا ما بذواتها اولا فان كان ندواتها
او بلوازمها اختلفت بالنوع وكان كل نفس نوعا منصرفا في
شخص وهو باطل اذ لو لم نقل بان كلنا متماثلة فلا اقل
من ان يوجد فيما بين الجميع نفسا متماثلتان وان لم تكن
متمايزتين بل واحدة فاما ان تتعدد عند التعليق بالابدا
وجنثا يلزم التجزئ والتجزئ لا يتصور الا فيما لم مقدار والنفس
مجردة فلا مقدار لها اولا تتعدد ويلزم عليه ان تكون
نفس زائدة بعينها نفس بكر فيلزم ان يشتركا في صفات وانما باطل
بالضرورة او كانت متمايزة لا بذواتها ولا لوازمها كان
تمايزها بالمادة وما يكتنفها من الاغراض وما ذواتها البلى فكانت
متعلقة قبل هذا البدل بغيره وحينئذ يلزم التنازع وشرطه
اي حدوث النفس حدوثا للبدل لانه القابل المستعد لتدبيرها
وتصرفها فاذا اخذ البدل فالتحريكه نفس من المبدأ الفياض
ضرورية ثم هو الفيض وجود القابل المستعد فالتنازع
والا فان صح التنازع تعاقب بدلا واحدا نفسا نفسا بالتنازع
ونفس بالفيض المتقدم وهو باطل بالضرورة فان كل احد
يجد ان نفسه واحدة وفيه اي فيما ذكره ارسطو من حدوث
النفس وبطلان التنازع دور صريح فانه بين حدوث النفس
يلزم التنازع على تقدير فيها وابطال له ثم بين بطلان التنازع
بحدوث النفس وانما يصح له ذلك لو بين احدهما بطريق اخر
مثل ما يقال في ابطال التنازع انه يلزم تذكرها لاحوالها
في البدل الاخر وان استعدا لالابدان للنفس وحدث
النفس لها على وتيرة واحدة فانه كلما استعد بدن حدث نفس

بخلاف مفارقة النفوس مع حدوث الابدان انما يتفق وباء او جبا
نحو كالتوفان او قبل ذلك فيها من النفوس دفعة فما يعلم
بالضرورة انه لم يحدث في ذلك الزمان بخلاف العادة ذلك المبلغ
من الابدان وتعلق النفس بهي البدن كالعاشق بالمعشوق
لتوقف كما لا تها ولذا تها العقلية والحسية عليه وانما يتعلق
من البدل اولا بالروح العنق الكائن في التجويف الاسرى
القلب من لطيف الغذاء وبخاذه وتنفذ اي نفيد النفس
الروح بواسطة التعلق فوق بها لتسكن الروح الى جميع الاعضاء
فيفيد الروح الحمايل لتلك القوة كل من الاعضاء قوة بها
يتم نفعه اي نفع ذلك الضو والعقل الذي هو واحد مستقل
بالوجود والثاني يترافعا بعد قال الحكماء وهو اول ما خلق
لا متنازع صدور الاثرين ابتداء عن الواحد الحقيقي الذي لا يتكرر
فيه اصلا ويوجه من الوجود فلا يكون الجسم ولذا ذكره لتركبه
فلا صدور ولا يلزم تعدد الصادق في المرتبة الاولى والامتناع
عليه فلا يستقل بالوجود لما بعده كاحد جزئي الجسم اذ لا يستقل
بالوجود دون الاخر وكالمريض اذ لا يستقل بالوجود دون
الجوهر او يستقل بالوجود لا التأثير كالفن النفس اذ لا يستقل
بالتأثير دون الجسم الذي هو التها واذ فاعل الجسم كالفن ليس
ايها ليس جسما اذ شرط تأثيره الوضع يعني ان الجسم انما يؤثر فيما
وضع مخصوص بالقياس اليه اما بالمجاورة والقرب والمجاورة
والمقابلة علم ذلك بالتجربة فان النار لا تسخن اي جسم كان بل
يقارنها والشمس لا تضيئ الا ما يقابلها وحينئذ قلوا وجود جسم
جسما اخر لو جاب يفيض صورته على هيولاه ولو افاض الصورة

سبح
سبح

سبح
سبح

على الهيولى كان للهوى البتة وضع قبل الصورة وانه محال لان
وضع الهيولى مستفاد من الصورة التي هي ذات وضع بالذات
لونها في حد نفسها ممتدة في الحيز ولا احد جزئية اي الجسم والا كان
ذلك الجزء الموجد للجسم علة للجزء الاخير وهو باطل لعدم استفاد
بالوجود دون الاخر فلا يتصور كونه علة موجبة للاخر
ولا ما يتوقف وجوده على الجسم وهو الغرض لثبوت غنه في
لوجوده ويتوقف ثابته على أي على الجسم وهو النفس فانها لا تؤثر
الابالات جسمانية فيمكن كونها مؤثرا متاخرا عن الجسم فيكيف
بتصورا بمحاذاتها اياه واذا انتفت لاقتسام فالموجود للجسم
هو العقل ثم يصدر عنه اي عن العقل الاول باعتبار وجوده
في نفسه ووجوبه بالغير وامكانه لذاته عقل ونفس وقال
على النشر المرتب اسنادا الاشراف الى الاشراف والاخس الى
الاخس فانه اخرى وكذلك يصدر من العقل الثاني عقل ثالث
ونفس ثابته وفلك ثان وهو كذلك الى العقل العاشر الذي
هو مرتبة التاسع من الافلاك اعني فلك القمر وهو العقل الفعال
المؤثر في هيولى العالم السفلي المفيض للصور والنفس والاه
عراض عن العناصر والمركبات بسبب ما يحصل لها من الاستعداد
ذات المسببة عن حركات الفلكية والاتصالات الكوكبية واه
واوضا عنها في الاعتراض عليهم هذه الاعتبارات
الثبوتية التي في العقل اما وجودية فلها مصدرة متعددة
والابطال قولكم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ولا تكون
وجودية بالاعتبارية فلا تصلح جزءا للمصدر اي للعقل الذي هو
مصدر الامور الوجودية ومن احكام العقل انها ليست بمجادة

لما تقدم ان الحدوث يستدعي على مادة والعقل ليست مادة ولا
فاسد اذ الفضا ترك المادة صورة وليسها اخرى فلا يتصور
الاتي المركب المشتمل على جهتي قبل وفضل واما البسيط فلا يكون
في جهتها قبل وفعل فلا يكون العقل بساطتها فاسدة بل
ابدية والواصفها منحصرة في اشخاصها اذ تشخص كل عقل بما هيته
والا كان بالمادة وما يكتنفها كما تقدم وهي جامعة كمالها
الحالات اي ما يمكن لها فهو حاصل بالفعل دائما وما ليس
حاصرا لها فهو غير ممكن لما علمت ان الحدوث يستدعي مادة
يتجدد استعدادها بحركة دورية فلا يتصور الا في مادة
هو تحت الزمان والعقول مجردة عن زمانية عاقلة لذواتها
ان العقل حضو الماهية المجردة عن القضاة الفواشي القريبة
عند المجرد ولا شك ان ماهيتها حاضرة لذواتها فان حضور
الماهية اعم من حضور الماهية المغايرة وعن المغايرة والتغير
الاعتباري كاف في تحقق الحضو وفاقلة للكليات وكذا كل مجرد
من المجردات القائمة بذواتها فانه يعقل الكليات اذ يمكن
ان يعقل المجرد ان يكون معقولا اذ لا مانع فيه من تعقله وكل
ما يصح ان يكون معقولا يصح ان يعقل مع غيره اي مع كل واحد مما
يفاض من المعنى وقا وكل ما يمكن ان يعقل مع غيره فيقتضي
اي يمكن ان نقارن ماهيته بما هيته غيره لان تعقل الشيء عبارة عن
حصول ماهيته في العقل ثم ان امكانه مقارنة المعقول المجرد لما
هيته معقول آخر ليس متوقفا على حصول المجرد في العقل لان حصول
فيه نفس المقارنة فلو توقف امكان المقارنة عليه كان امكان الشيء
متوقفا على وجوده ومتاخرا عنه وانه محال واذا لم يتوقف امكان

المقارنة على وجود المجرد في العقل أم كانت المقارنة حال كون
المجرد موجودا في الخارج ولا يتصور ذلك إلا بحصول الغير في
المجرد وحلوله فيه وهو عين تعقله إياه والتعقل الممكن له واجب
الحصول بالفعل لأن التغير والحدوث من توابع المادة لا عاقلية
للجزيئات من حيث هي جزئية لأنها تحتاج إلى آلات جسمانية لتدرك
بها ولا أن الجزئيات تتغير فالعلم بها يكون متغيرا فلا يثبت لها
يجوز عليه التغير وإما الجن والشياطين وأجسام تتشكل بأي شكل
شاءت ولمنع وجودها الفالوسفة لأنها لو كانت موجودة فاما
أن تكون أجساما لطيفة أو لا ولا كما بناطل أما الأول فالأول يلزم
أن لا تقدر على ألا فلا الشاقة وتناول شي وتنقسم بادن قوة وسبب
من خارج يصل إليها وهو خالف مما تعتقدونه وأما الثاني فالأول
يوجب أن ترى أن لوجودها أجساما كثيفة لا زنها الجاز أن يكون
بمحضر تنالها وبأوزنها تراها ويوقات وطول لا تسمعها وهو
سفسطة محض والجواب أن لظهور لطفها بمعنى الشفاقة أي عدم
الكون لا بمعنى رقة المقام فالواجب الروية وسهولة لا تقسام يجوز
أن يقوى الشفاف بهذا المعنى على أفعال الشاقة ولا ينفع بسيرة
ومع ذلك لا نزاع وقيل الجن أن يقوى الشفاف بهذا المعنى على أفعال
الشاقة ولا ينفع بسيرة ومع ذلك لا نزاع وقيل الجن والشياطين
هي النفوس الأرضية فإذا النفوس منها فلكية ومنها سفلية والسفلية
منها الماوية كآلة الأرضية وإليها إرشاد عليه السلام بقوله
أنا في ملك الجن وملككم أوطأ وملك الجن ومنها الجن ومنها الشيا
طين وعين ذلك فهو جنود ربك لا يعلمها إلا هو وقيل هي النفوس
الناطقة المفارقة عن الأبدان فالجنوة منها تتعلق بالحيوة من المقارنة

سبحان
الله
عظيم

لها

لها نوعا من التعاقب ونوعها على الشر والفساد على الخير والسداد هي
الجن والشيرة تتعلق بالشرية وتعاونها على الشر والفساد وهي
الشياطين ولما انقضى الكاظم على الجوهر شرع في الأقيان
فقال هذا مبحث **الآليات** التي هي المقصد الأعلى في هذا العلم أن
في الواقع موجودا واجب لذاته لوجود ممكن هذا إشارة إلى علة
الحاجة إلى المؤثر هي الامكان كما هو من هذا الحكيم أو حادث هذا
إشارة إلى أن علة الحاجة إلى المؤثر هي الحدوث وحده أو لا مكان مع
الحدوث شرطا أو شرط مذهب للمتمسكين من ذات أو صفة فكل
علة كالأول فإكانت واجبة الوجود لذاتها فهو المطلوب وإن لم تكن
واجبة واجبة الوجود لذاتها فهي ممكنة وحينئذ لا بد أن تنتهي إلى
أي إلى الواجب لذاته أو يدور أو يتسلسل ولا حيلان باطلا ولا
تقدم الأمور العامة فتعين الأقل وهو المطلوب ولأن في الوقوع مو
جودا مع قطع النظر عن خصوصيات الموجودات وأحوالها وهذا
مقدمة تشهد بها كل فطر فإن وجب ذلك الموجودة فهو المطلوب
والاحتجاج إلى علة والذي دليل المتقدم إلى الحق بأن نقول وتنتهي
العلة إليه أو يدور أو يتسلسل وهذا المسلك للحكماء وهو باطل
من الأدلة مبني على أن علة الحاجة إلى المؤثر هي الامكان وحده
ولأن في الواقع ممكن كما المركبات لا احتياجها إلى أجزائها فإن استند
إلى الواجب ابتداء وانتهى إليه فذلك وإن تسلسلت المحركات
إلى غير النهاية فكأنها من حيث هو كل ممكن لا احتياجها إلى أجزائها التي
هي عين فلكل علة موجودة ترجح وجوده على عدمه وإذا كان كذلك
فنقول علة الكل يجب أن تكون خارجة عنه والخارج عن كل المحركات
واجب لذاته وهو المطلوب فلا بد أن يستند إليه شيء من تلك

سبحان
الله
عظيم

الممكنات ابتداء فتنتهى به السلسلة والآى وان لم تكن عللة
الكل خارجة عنه فاما ان تكون بنفسه او جزؤه فان كانت
نفسه لزمت تقدم الشئ على نفسه لان العللة متقدمة على المعلول
وان كانت جزاءه او حق نفسه وعللها وهذا للسلك لصاحب
التلويحات واذ لولا آى لولا الواجب لذاته فالواجب بالغير اى ممكنا
ثابت ويثبت فالواجب موجود ثابتا صلا ضرورة انحصار الموجودات
في الواجب والممكن ما الاول فالاول ارتفاع جميع الممكنات بالكلية
لا يكون على ذلك التقدير متمنع بالذات لا ممكن ولا بالغير لان
الغير الذى يمتنع به برفع الجميع بالكلية لا بد ان يكون موجودا خا
رجاعه واجب لذاته كما سيأتى والمفروض عدمه واما الثاني
فالواجب لا يجب اما بالذات واما بالغير لا يوجد واذ لو لم يوجد
الواجب لا يتصور الموجودات في الممكن ويثبت لابد من وجوده
في ايجاد جميعا بان لا يستند وجود شئ من اجزائه الا اليه والى
ما هو صنادير عنه يمتنع ارتفاع الكل لزمه اى بالكلية بالنظر
الى وجوده اى وجود ذلك المستقل لان الممكن فالواجب وجوده من
علته لم يوجد ويلزم من ذلك امتناع عدمه من اجلها وما يمتنع
ارتفاع الكل بالنظر الى وجوده يكون خارجا عن الكل لان نفسه ولا
ذاخا وليس لان عدم شئ منها ليس متمنعا نظرا الى ذاته والا كانت
واجبا لذاته اذ لا موجودا الخارج سوى الممكن والواجب وهذه
المسالك للقصد وينشأ في كل مذهبيين متقابلين بالترديد بينهما
على سبيل منع الخلو وابطال كل واحد منهما بدليل الاخر فيلزم
نفي القدر المشترك بينهما بخولو كان الواجب موجودا كان وجوده
اما نفس ماهيته او اذا اذ لا مجال لكونه خيرا منها والا لا باطل

لان الوجود مشترك والمماهية غير مشتركة والثاني باطل ولا كما
وجوده معلولا لماهية لا امتناع كونه معلولا لغيرها فتقدم ماهيته
على وجوده وهو محال وهذه البشعة ونحوها تنحل بالقدمح في دليل
المذهب الضعيف منها اى المذهبين او بالقدمح في دليل كليهما ان
امكن ولا استغناء في ذلك اذ قد يكون دليل الطرفين ضعيفا ولا يلزم
من بطلان دليلهما بطلانها حتى يلزم ارتفاع المتقابلين لان الدليل
ملزوم للدلول وانتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء لازم ثم لا مثل وهو
المشارك في تمام الماهية فان كان منازعا سمي ندا ايضا له اى
للاوجب والا بان شارك غيره في تمام الماهية لزم ان يخالفه بالمتقين
ضرورتها لا تثنيتها وقابلية الاشتراك غير قابلية الامتنان فقد تركب
الواجب والتركيب ما في الواجب الذاتي وقال قدماء المتكلمون
الذات مشتركة بين الواجب غير ما امرته اشتراك الوجود وتفرقه
ههنا ان الذات تنقسم الى الواجب والممكن ومورد القسمة مشترك
بين اقسام ويمتاز الواجب عن سائر الذوات باحوال اربعة بالوجوب
الذاتي والحقوق الازلية الابدية والعلم والقدرة التامين الواجبة
والحسيية والعالمية والقادرية التامين لانها الاحوال والاربعة
الاولى عللها فهو مجاز رسل هذا عند الحجة واما عند اى هاشم
فانه يمتاز عما عداه من الذوات بالالهية وهي حالة خاصة لوجهها اى
توجب هذه الاربعة ففيل في الجواب عن الاشراك المشتركة بين
الواجب وغيره انما هو مفهوم الذات اى ما يقوم بنفسه وانه امر
عارض للذوات الخصوصية المتخالفات الحقائق واما ما قصد عليه
الذات فليس مشتركا فهذا الغلط فلتشأن عدم الفرق بين ذات
الموضوع وعنوانه وقد ثبت في غير هذا الفن ان العنوان قد يكون

من حقيقة الذات وقد يكون جزؤها وقد يكون غارضا لها فمن ابن
 ثبت والاحتاد في الحقيقة بمجر اشتراك العنوان وبالفرق بين ذات
 الموضوع وبين عنوانه أي الموضوع يتخلل شبه كثيرة غير هذه الشبهة
 منها قولهم الوجود المشترك اذ يجزئ مع التردد في الخصائصات
 ويحلها اذ المحزوم بمفهوم الوجود لا ماصد عليه الوجود يكون
 ان يكون ذلك المفهوم خارجا عن حقائق افرادة المتخالفات قالوا
 تكون حقيقة الوجود افرأ واحدا مشتركا محزومها وبما هو والنوع انما وقع
 فيه لا في مفهوم غارض حقيقة ومنها قولهم الوجود زائد على الماهية
 اذ تعقل الوجود ون الماهية كما في الواجب مثالا وتعقل الماهية
 دون الوجود كما في المثلث قالوا يكون الوجود غنيا ولا داخلها وحلها
 كما ^{تقدم} ومنها قولهم الصفا زائد على الذات والا لكان المفهوم من
 العلم ومن القدرة ومن الصفا الآخر شيئا واحدا هو من الذات
 ولا شبهة في استحالته قلنا يكون ماصدا صلي العلم والقدرة ونحوها
واحدا واما المفهوم فالزائد لكل منها مفهوم على حدة وقس عليها
قال الحكماء ذات تعالى هو الوجود المشترك بين جميع الموجودات
 وملتبنا من غير بعيد سلبى هو ان وجوده ليس زائدا عليه بل عينه
 بخلافه نائرا الموجودات فان وجوداتها زائد على هيئاتها وهذا
 بظاونه ظاهرا لانه يلزم ان يكون حقيقة الواجب مخالفا
 بجميع الممكنات حتى الفاذ وزات ولا يخفى استحالته ولا جبهته لتعالى
 ولا ممكن ان خالفا للشبهة حيث استواءها له وحصوصه بجبهته
 الفوق تفاقا ثم اختلفوا فيما بينهم فذهب ابو عبد الله محمد بن كرام
 الى ان تكون في الجبهة ككون الاجسام فيها وهو ان يكون بحيث يشار اليه
 انه هنا وهناك قال وهما تامان للصفحة العليا من العرش ويجوز عليس

الحكمة والانتقال وقيل الجبهة وعليه اليهود حتى قالوا العرش يسط من
 تحت اطياف الرجل الحديد تحت الركاب الثقيل وقالوا انه بفضل على
 العرش من كل جهة اربع اصابع و زاد بعض المشبهة كضروكم قوس
 واسعد النخمي ان المخلصين من الموت يزغافقونه في الدنيا والاخرة فيم
 من قال هو محاذ للعرش غير كحاس له فيقتل بعد عنه بمسافة متناهية
 وقيل بمسافة غير متناهية ومنهم من قال ليس كونه في الجبهة والمنا
 رعة مع هذا لقائل راجعة الى اللفظ دون المعنى والاطلاق اللفظي
 متوقف على ورود الشرع به والابان كان في جهته او مكان قدم المكان
 او الجبهة وقد برهنا ان لا قدم سوى الله تعالى وعليه لا تقاوم من
 المتخاضمين وكان الواجب تعالى هو المحتاج اليه الى المكان لا
 ستمالة وجود المتمكن بذونه والمكان مستغن عن المتمكن
 لجواز الخلو فيلزم امكان الواجب وجوبا لمكان وكلاهما باطل
 واحتصر به اي يمكنه الذي هو فيه دون غيره من الامكنة لمخرج اذا
 التجميع بالوضع محال ويلزم من وجود المرجح احتياجا الواجب في
 التحيز الذي لا ينفك عنه الى الغدا وحال الفاذ وزات ان لا
 يختص بغير فان كان في جميع الاحيان لان بعض الاحيان مشغول بها
 وللسزوم حقارته تفكها ان كان جوهر فردا لانه احقر الاشياء
بها او تركبة من الجواهر الفردة او الهول والصوت وحدوثه ان
 كان جسما وكل منهما باينا في الوجوب لذات واذا لم يكن الواجب
 في جهة والامكان ان فليس جسما ولا كان في جهة ومكان وتركبا و
 خادنا وقد ابطالناها خالفا للجسم ولهم للجسمة تفاصيل لا يليق
 بان تذكر في المتن فقال مقاتل بن سليمان وعين مركب من الخم
 ورم وقيل نور يتألق لا كالسبكينة البيضاء وطوله سبعة اشبار

من شبر نفسه وقيل على صورة الشا فقتل شابر فخرج قطف وقيل
 شيخ اسقط الرأس والحية تعكسا انه يظهر عن قول المبطلين واحتجوا
 على اثبات الجبهة والمكان والجسمية بان ضرورة تجزم بان كل
 موجود متميز او حال فيه فيكون مختصا بجبهة او مكان اصالة
 او تبعاً والجواب بان الضرورة وهيمية يحكم بها الوهم وحكمة غير مقبولة
 فيما ليس محسوساً محسوساً واحتجوا ايضا بالظواهر نحو الرحمن على
 العرش استوى والجواب بانها ظواهر محمولة على ظاهرية والظواهر
 الظنية لا تعارض اليقينية الدالة على نفى المكال والجبهة بل
 تؤول تفضيلاً كما هو رأي طائفة بان يقال الاستواء الا
 سيأول لقوله الشاعر قد استوى بشري على الفراق او تؤول
 اجمالاً ثم يفوض تفضيلها الى الله تعالى كما هو رأي من يقف على
 الا الله وعليه اكثر السلف ولا في زمان ايام من النفس بن فسرت
 اما عند الحكماء فالأول عندهم مقدار حركته المحدد للجهات
 فالو يتصور فيما لا تعلق له بالحركة والجبهة وتوضيحه ان التغير
 التدريجي زمانى بمعنى انه يتقدم بالزمان وينطبق عليه ولا يتصور
 وجوده الا فيه والتغير الدفئى يتعلق بالزمان بها لان الذي
 هو طرف الزمان فيما لا تغير فيه اصلاً ولا تعلق له بالزمان قطعاً
 نعم وجوده كالمقدار الزمانى وحاصل مع حصوله واما انه
 زمانى او انى او واقع في احد هما فالو اما عندنا فالو من حيث تقديره
 متحدد آخر فالو يتصور في القديم ولا يتحدد بعينه لما قرئ في الامور
 العامة من امتناع الحد الاثنى ولا يخل فيه اى في غيره لانه
 اى الحمول هو التبعية اى تبعية الكل للمحل في التحيز فيلزم كونه
 متميزاً في جهة وقد ابطالناه فانه ضعيف لان الحمول مفسر

سوى سى عشر

بالاختصاص

بالاختصاص لئلا يعتد بكون التبعية في التحيز كيف وانها تقتض
 بصفاته تلك فانه قائمة بذاته ولا يتخسر هناك بل عدم حلوله في
 عين لزوم الحاجة الى حاجت الواجب الى المحل على ذلك التقدير وهي تنسأ
 في الوجوب ولتستلزم قدم المحل ولا يقوم به تعالى خاتمة واكبات
 صحه في امه صحه اذ لا اذا القابلية لقيام الحادث والابان صحه في امه
 صحه به لا بد ان تكون ذاتية اى لازمة له اذ لو كانت غارضة كانت
 في حد ذاته وقيل عروض القابلية له فمنع القول للحادث المقبول
 وبعد عروضها من كمال القبول له فيلزم الانقاروب من الامتناع
 الذاتي الى الامكان الذاتي فانه محال واذا كانت القابلية لازمة
 له امتنع انفكاكها عنه فتدوم بدوام وهو اولى فكذلك القابلية
 ازلية وازلية تقتضي جواز انضافه بالحادث اذ لا لان القابلية
 بليته نسبة والنسبة تستلزم طرفين وهما القابل والمقبول وصحتها
 اذ لا تستلزم صحة الطرفين اذ لا فيلزم صحته وجود الحادث
 اذ لا هو خلف واذا صفاته كمال فلا يخلوا عنها لان الخلو اعنى
 الكمال نقص والنقص عليه تعالى محال لاجتماعه فلا يكون شئ من
 صفاته حادثاً والا كان خالياً عنه قبل حدوثه واذا لا يثاثر عن غيره
 ولو قام به حادث لكان ذاته مثارة عن الغير متغيره به والجواب عن
 الاول بان اللازم من لزوم القابلية له هو اذلية الصحة اى اذلية
 صحته وجود الحادث وهذا اللازم ليس محال فان صحته وجود
 الحادث وهذه اذلية بلا شبهة واذلية الصحة لا تستلزم صحته
 الازلية اى صحته اذلية وجود الحادث وهذا هو الجواب عن الثانى
 والثالث بانه يجوز ان تتناوب صفاته اى ينوب بعضها عن
 بعضها وحدوثها لذاتها وبكون حدوثها بتأثيره ومع ذلك

كل سابق شرط لا يتحققها قالوا يلزم خلو عن الكمال ولا تأثيره
عن غيره وجوزة اى قيام الحادثة تعالى الكرامة قالوا
والكل اى كل العقلاء يعترف به فان الجبائية قالوا بازادة و
كراهة حادثين لانه محل لكون المريدية والكارهية حاضرا
دثنان في ذاته وكذا السامعة والمبصرة فيحدثان بحديث
المسيح والمبصر والواحد خلقا مستورين والا شعيرة يتبعون
الشئ وهو اذ وقع الحكم القائم به او انتهاه وهما عدم بعد
الوجود فيكونان حادثين والافاضة اثبتوا وجود الافاضات
في الخارج مع عروض المقتية والقبيلتين المتحدتين لذاته والوجوب
من التفرغ انما هو في الافاضات وهو خارج عن كفايخوف
الاحوال والسلوب وبه تنفذ الزمان ثم المذكورة اتفاقا لان
مزايا لا شعورية ان تعلق الحكم به ينتهي او يرتفع وكلام الجبائية
وابي الحسين في الاحوال ويجدد فاجازت والحكماء لا يثبتون
وجود كل اضافة فالمراد عليهم الزم والقبيلة ونظايرها
فانها اضافات لا وجود لها وليس له لون ولا طعم ولا رائحة و
لا ألم ولا لذت حسية ولا عقلية فانها كلها تابعة للزجاج المستلزم
للتركيب المنافي للوجوب الذاتي وجود الحكماء عليه تعالى
اللذة العقلية بناء على انه اى اللذة ادراك الملام وهو مدرك
ثم كما له اجل الكمالان وادراكه اقوى الادراكات
موجب ان تكون لذته اقوى اللذات والوجوب لا يسلم ان اللذة نفس
الادراك بل هي لا يتباح المرتبة على الادراك المذكور فالادراك
سبب لها ولا يلزم من كون ادراكها سببا لها ان يكون ادراكه
كذلك اذ قد لا يكون فاما لا ادراكا ولو سلم التماثل فقد لا تكون

سبب

ذاته تعالى

قابلة للذات ووجوب السبب لا يمكن لوجوب المستبد دون وجود القابل
ثم الله تعالى واحد الحكماء قالوا تعدد الواجب لذاته وقد تقدم
في الامور العامة ان الوجوب نفس ماهية لما يراى بتعيين لامتناع
الاثنين مع الشاركة في تمام الماهية بدون الاقضية بالتعريف
الداخل في هويته كل من ذينك المتشاركين واذا اشتركا
في الوجوب وتمايزا بالتعين فقد تركبا اى تركبت هوية كل منهما
من الماهية المشتركة والتعين المميز فانه محال لانه يلزم ان يكون
شيئ منهما واجبا لذاته والمقدر خلافا واذا الوجوب الذي
هو نفس ماهية الواجب يستلزم ويتضمن التعين الذي ينضم اليه
فيتمتع التعدد في الواجب لما تقر ان الماهية المقتضية لتعينا يخص
نوعها في شخص واحد ولا اى وان لم يستلزم الوجود بالتعين
لزم الدوران استلزم التعين الوجوب لانه حينئذ يلزم تأخر الوجوب
عن التعين ضرور تأخر المعلول عن علته مع ان الوجوب الذات
الذي هو عين الذات يجب ان يكون متقدما على ما ضاه طلبة
اولزم جواز الانفكاك انه يقتض شيئا منها الاخر لا يستحال
ان يكون هناك اثرات مقتضى مقتض لها معا حتى يتلازم فالاجله
وحينئذ يجوز الوجوب بالذاتين وان محال ان يستحيل ان يوجد
شيء بالذاتين ويجوز التعين بالوجوب وهو ايضا محال لان
حينئذ لا يكون ذلك التعين الموجود واجبا لذاته لامتناع
الواجب بدون الوجوب واما المتكلمون فقالوا اجمع قادرا ان
على الكمال على اتحاد مقدور معين في وقت معين ووقع بقدرتها
لاستدائها اتر واحدا في محال لما ثبت من امتناع مقدورين
قادرين اولزم الترجيح بالوجه ان وقع بقدره احدهما وايضا

لو وجد قادران على الكمال لم يكن ممكن ان يريد احدهما شيئا والاخر
 صفة فانه ممكن التمايز وهو وقوع ارادة كل منهما لزم وقوع
 الضدين ان وقع كل مراد منهما او لزم عجزهما ان لم يقع مراد واحد
 منهما او لزم عجز احدهما ان وقع مراد احدهما دون الاخر وقال
الثبوت انما يجزا في العالم خيرا كثيرا وشركا كثيرا وان الواحد لا
 يكون خيرا وشريرا بالضرورة فكل منهما فاعل على حد
 قائله نوية والديضا يمتنع من الثبوت قالوا فاعل الخير هو النور
 وفاعل الشر هو الظلمة وفساده ظاهر لا يمتنع ان يكونا
 قدم الجسم وكون الاكسجين الى وكما انهم زادوا معنى اخرى
 سوى للتعريف فانهم قالوا النور حي فالحق قادر سميع بصير
 والمجوس منهم ذهبوا الى ان فاعل الخير يزدان وفاعل الشر
 من ويعتقون بهما الشيطان ومنه قوتهم الواحد لا يكون خيرا
 وشريرا بمعنى انه يوجد خيرا كثيرا وشرا كثيرا وبعد المنع يقال لهم
الحل ان قدر على دفع الشر ولم يفعل فشرير والافعال خير
 ثم لم تفعّل اصفاته موجودة قديمة زائدة على ذاته لتغير بها
 اى الصفات فان المفهوم من احديها يغير المفهوم من الاخرى ولو
 كانت نفلس الذات لكان المفهوم من احديها نفس المفهوم من
 الاخرى وافادة الحمل فان قولنا الله عالم مشا ومفيس ولو كانت
 نفس الذات لما افادة الحمل بل كان مثابة قولنا ذاته ذات
 ومنع اى كون الصفات زائدة الحكماء والابان كانت زائدة
 فقابل اى فالواجب قابل للصفات لقيامها بذاته وفاعل لها ايضا
 لاستناد جمع المحركات اليه واخذ الحجة لا يكون قابلا وفاعلا
 كما قدمناه وقد تقدم الجواب عنه ومنعه المعتزلة لما مر من اثبات

نعم
 سبب التمايز

صفات

القدماء

من ان اثبات القدماء كقرب كقرب الضار والواجب فاما ايضا
 من ان الكثرة اثبات دوات قديمة الاثبات ذات واحاد وصفات
 قدما وللحاجة اى وللزوجة الواجب كالعالمية الى الغير وهو
 العلم على تقدير زائدة على الذات لانها حينئذ تكون معقدة والمعلول
 محتاج الى علته واحتياج الواجب محال وانه مستحيل اى وللزوم
 استكمال الواجب بصفات على تقدير زائدة فانها فيكون ناقضا
 في ذاته مستكملا بعينه وهو باطل والجواب بان وجوب العالمية
 بمعنى امتناع حلول الذات عنها وهذا لا يمتنع استنادها الى حقيقة
 اخرى واجبة ايضا بهذا المعنى نفس المتنازع فيه وكذا استكمال
 بالغير بمعنى ثبوت صفة الكمال الزائدة على ذاته لذاته هو جائز وهو
 المتنازع فيه فاما اى كل من الوجوب الذي تضمنه ذكر الحاجة
 ومن الاستكمال بالغير بغير المعنى المتنازع فيه بان يزداد بالوجوب
 الوجوب الذاتي ومن استكمال بالغير استفادته صفة الكمال
 من غير ممنوع منها اى من الصفات الزائدة على ذاته القدرة والاى
 وان لم يكن قادرا بان كان موجبا بالذات قدم الحادث وان
 استند الى الموجب القديم بواسطة او بغيرها ويقدم الحادث
 ان استند الى الموقوف محال او تسلسل لانه لو حاد لتوقف على شرط
 حادث كيلا يلزم التخلف عن الموجب لتام وذلك شرط الحادث
 يتوقف ايضا على شرط آخر حادث ويلزم التسلسل واجتماع الحكماء
 على ايجابه تعالى بانه لو كان قادرا لكان تعلقا بالقدرة عنه فاجد
 الضدين المقدورين له اما لذاتها بالمرجح وذاع فليس معنى الممكن
 عن المرجح لان نسبة ذات القدرة الى الضدين على السوية كما اعترف به
 القائل بقادريته وانه ليس باني لاثبات الصانع اذ يجوز حينئذ ان

من القدرة

يتوهم وجود الممكن على عدمه من مرجح وايضا بوجوب قدم الاثر لان
 المؤثر حينئذ مستبعد لشروط التأثير اذا اوجبنا ذلك وكذا قدرته
 وتعلقها فلا يجوز تخلفا لا ترعنه وهو باطل لان اثر القادر
 حادثا انفاقا واما لذاتها فيحتاج تعقلها به الى حجج من خارج ومع ذلك
 المرجح لا يجب الفعل ولا لزوم الايجاب بل كان جائزا هو وصدقه ايضا
 فيحتاج الى مرجح اخر ويلزم التسلسل في المرجحات والجواب اننا
 نحتاج ان نعلقها لذاتها ولا يحتاج تعلقا زائدة المحتاج باحد مقدمتيه
 الى ذراع كما بنا في قدح العطشان وقولكم اولا فيستغنى الممكن
 عن المرجح قلنا لا يلزم من ترجيح القادر لاحد مقدمتيه بالامر
 حج اي ذراع ترجع احدهما في الممكن في حد ذاته من غير مرجح
 مؤثر فيه اذ بينهما بون بعيد وقولكم ثانيا بوجوب قدم الاثر
قلنا لا بوجوب قدم الاثر وانما يلزم ذلك في الموجب الذي
 اذا قضى شيئا لذاته اقتضاه دائما اذ نسبتها لازمة اليه سواء
 واما القادر الذي هو مؤثر تام فيجوز ان تتعلق قدرته بالاجاد
 في ذلك الوقت الذي اوجد الحوادث فيه وتوحيده بالاسس بخلاف
 ذلك الوقت فان ضروره العقل تدل على الفرق بين القادر المحتاج
 والعلية لا يرى ان كل الحدي يفرق بين كل كون الانسان محتارا
 في قيامه وقعوده وكون الحجر بطبيعة فلو توقف على مرجح لم يبق
 بينه وبين الموجب فرق وهي قديمة ولا تسلسل لانها حينئذ
 صادرة عن الذات بالقدره لان الحوادث لا يستند الى الموجب
 القديم الا بتسلسل الحوادث وهو باطل واذا كانت صادرة بالقدره
 لزوم التسلسل لان القدره الاخرى خادeme ايضا ان المقدور
 حدوث القدره لقائمة به تعالى فتستند الى قدره اخرى فيلزم

التسلسل

التسلسل القدر الى ما لا يتناهى وهو ايضا محال فاحذر ولا
 استندت تلك القدر المقدرة القديمة الى الذات عا بالاجاد
 والقدر الاول باطل اذ نسبتها المتوهم الى جميع الاعداد واحذر
 فليس صدور البعض عنه اولى من صدور البعض فلو تعددت
 القدر الصادقة عن الموجب لزم ثبوت قدر غير متناهية لئلا
 يلزم الترجيح بالامر حج وفيه نظر لان عدم الاولوية في نفس
 الامر ممنوع وعند لا يفيد والثاني ايضا باطل لان القدره لا
 ترفى القديم كما عرف في مباحث القديم غير متناهية ذاتا اذ لا
 تمت لان القدره يجب ان تكون كيف فيسلب عنها التسلسل
 لانه من خواص الكم وغير متناهية تعلقا ايضا اي ثبت لتعلقها
 بالامر لانها يسلب عنه التسلسل كالذي قبله لكن معنى لا يتنا
 هية اذ لا يقف عند حد لا يمكن تعلقها بما تعلقها بما وذا ذلك
 الحد وان كان المتحقق من التعلق بالفعل ابد متناهية فعلقا
 ترها متناهية بالفعل دائما وغير متناهية بالمقوم دائما وكذا
 سائر الصفات لها هذه الاحكام الثلاثة الوحيدة والقدم
 وعدم التناهي ونعم القدره المحركات اذ مقتضى لها اي
 لا قدره هو الذات لوجود استناد صفاته الى ذاته والمقتضى
 لتعلقها بالمقدورات هو الامكان لان الوجوب والامتناع
 الذاتيين يحيلون المقدورته ونسبتة الذات الى جميع المحركات
 على السواء فاذا ثبت قدرته على بعضها ثبت على كل وخالفه القادر
 سقم في العموم فقلوا انه تعالى واحد حقيق لا يصدر عنه اثرات
 كما تقدم مع جوابه وخالفه في المنحصر ايضا ومنهم الصابئة
 فقالوا الكواكب المتحركة بحركة الافلاك هي المدبرات امرا

في عالمنا هذا الدوران اي لدوران الكواكب السقراطية وجودا وعلما
مع مواضع البروج واوضاعها بعضها الى بعض والى
السفليات واظهرها فاما نشاهد من اختلاف الفضل الاربعه
وما يتجدر فيها من الحر والبرد والاعتدال بواسطة قرب الشمس
من سمت القطر والراس وبعدها عنه وتوسطها فيما بينهما وثاثير الطوا
لع في الموايد بالسفاده والنخوسه والجوب ان الدوران لا يقيد
العلية سيما اذا تحقق الخلف كما في توامين احدها في غايته
السفاده والاخر في غايته الشفاوه ولا يمكن ان يحال بذلك
على ما بينهما من التفاوت في وقت الولادة لان التفاوت بقدر
درجة واحدة لا يوجب تغير الاحكام عندهم بالتفاوت فيما بينهم وبما
اذا قام البرهان على نقيضه فان البراهين العقلية والنقلية شأ
هذه بان لا يؤثر في الوجود الا الله ان ايمهم فما استقامت
الاحكام وقد ادعوا ان الفلك البسيط وبساطة الفلك بطل
الاحكام لان اجزائه حينئذ متساوية في الماهية فلا يمكن
جعل درجه خاف او نيرة او نهاريه واخرى باردة او مظلمة
اولية الاحكام صفا وخدمها اي البساطة يبطل علم الهيئته
اذ مبناه على ان الفلك بسيط فحركاتها بسيطة متشابهة في
انفسها فالحركات المختلفة المشاهدة والموصوفة منها تقتضي
حركات مختلفة على اوضاع متفاوتة تكون حركتها وحدها
متشابهة غير مختلفة ويلزم منها حركات متخالفة وهي الهيئته
اصلها اي الاحكام لا يتساقطها على الهيئات المتخيلة لهم و
بطلان الاصل يوجب بطلان الفرع وخالف فيه التنويه
ايضا فقالوا لا يقدر على الشروا لا فشرير وخير معا والترم فانه

تعالى

تعالى خالق الخيرات والشرور كلها وانما لا يطلق لفظ الشر عليه
كما لا يطلق عليه لفظ الخالق القردة والحنازير مع كونه خالقا
لها لا يهاهم الغلبة اي لا يهاهم لفظ الشر لان الشر غالبي في فعله
عدم التوقيف من الشرع وانما هذه تعالى توقيف وخالف فيه
النظام ومتبعون ايضا فقالوا لا يقدر على الفعل القبيح لانه
جهل ان لم يعلم قبيحا وسقته ان علم وكلاهما نقض يجب بطلانه
تعالى عنه والجواب انه لا يقع بالنسبة اليه فان الكل ملكة
فله ان يتصرف فيه على اي وجه اذ ارد ووان سلم فمع الفعل باليقين
اليه فصار في اي فغايتة ان عدم الفعل الوجه الصارف
عنه وهو القبح وذلك لا ينفي القدرة عليه وخالف فيه
ابو القاسم السبكي ومتبعوه ايضا فقالوا لا يقدر على مثل
فعل العبد لانه اما طاعة مشتملة على مصلحة او معصية مشتملة
على مفسدة او عت خال عنها او مشتمل على متساوين منها
والكل محال منه تعالى والجواب ان فعل تعالى منزعة عن هذه
الاعتبارات فجاز ان يصور عنه تعالى مثل فعل العبد
مجردا عنها فان فعاله منزعة عن الاعراض ولا يلزم العت لانه
الفعل الخالي عن افراض اذا صدر ممز شانه ان يتبع ففهم العزم
ممنوع عن ذلك وهذه الاعتبارات التي تعرض للفعل انما
هي بالنسبة اليها وصدور بحسب قصد ودواعيها وخالف فيه
الحجاءية ايضا فقالوا لا يقدر على عينة اي عين فعل العبد
للتماز وهو محال لو اراد الله تعالى افعالا من افعال العبد يوجب
فيه ولا اراد العبد عدمه منه لزم اما وقوعها فيجمع الفيضان
اولا وقوعها فيرتفع الفيضان او وقع احدهما فلا قدرة للآخر

على مراده والمقدور محال فيه لا يقال يقع مقدور الله لان قدرته
 اعم من قدر العبد فالو يتصور بينهما مقارفة كما يتصور في قدر
 في الحين لا نأقل معنى كونه قدرته اعم تعلقها بغير هذا المقدور
 ولا اثر له في هذا المقدور فنهما في هذا المقدور سواء فيبقا ومان
 فيه وهو اي هذا الدليل معرض لانه بناء على ثبات قدرته
 وقد مر بطاونه وعلى تقدير ثباتها فلتساويهما في هذا المقدور
 ممنوع بل الله تعالى اقد عليه من العبد فتاثير قدرته فيه يمنع
 من ثبات قدر العبد فيه ولا يلزم من ذلك انتفاء قدرته با
 لكيفية نعم يثبت فيه نوع عجز وذلك بنا في الالهية دون
 العبدية ومنها اي من الصفات الذاتية على ذاته العلم وهو
 ثابت له تعالى اتفاقا من المتكلمين والحكماء مع قطع النظر
 عن الزيادة على الذات وعدمها لكن المسلك يختلف
 فعند المتكلمين للاتقان في فعله وخلقه عن وجوه الخلل
 واشتماله على حكمه وتصالح متكررة وهو ظاهر لمن
 نظر في الافاق والافاق وتامل ارتباط العلويات با
 السفليات سيما اذا تاملت الحيوانات وما هذبت اليه من مضاعف
 محنها واعطيت من الالات المناسبة لها ويعيق على ذلك علم
 الشترخ ونافع خلقه الانسان وكل من فقه متقن وهو عالم
 منورق ويليه عليه بان من راي حط احسن يتضمن لافا ظا
 حذبه رشيقة تدل على معان دقيقة علم بالضرورة ان كاتبه
 عالم او فرض ثبانه ان اريد بالمتقن الملائمة من كل وجه فممنوع ان لا
 شيء من مفرقات العالم ومركباته الا ويشتمل على مفسدة ويكون
 يحسن تصويره على وجه الحمل او من بعض الوجوه فلا يد على العلم

من العلم

اذما من اثر الاويم كن ان يتفع به متفع سواء كان مؤثر غائبا
 او لا كما قال النار والجواب ان المراد بالمتقن ما يشاهد من
 الصنع الغريب والتزيين العجيب والنجيب الملائمة من كل وجه والقدرة
 اي والنبوت القدرة لتمامه فكل قادر هو الذي يفعل
 بالقصد والاختيار ولا يتصور ذلك الا مع العلم واعرض على
 المسلم كين ثبانه قد يصمد عن التائم مع كونه قادرا عند
 المعتزلة وكثير من الاشاعرة فعل قليل متقن اتفاقا والجواب
 ان صدور عن التائم نادر فلا يقدر فيها ذكرنا وعند
 الحكماء المجردة اي كونه ليس جسيما ولا جسمانيا وكل مجرد فهو عاقل
 بجميع الكليات كما تقدم ولخصه فاهية المجردة له وهو مبدأ
 الكل بواسطة اول العلم بالعلمة لوجب العلم بالمعلول
 فيكون غائبا بذاته وبجميع معلولاته لكنه اي المسلك الثاني
 للحكماء لا يوجب الاعمال كليا لانه اي فاعلم بعلته كل يقيد بكماله وهو
 كونه معلولا وتفيد الكلي بالكلية مرات كثيرة لا يفيد
 الجزئية واذا كان المسلك الثاني لا يوجب الاعمال كليا مع انه مفيد
 بكل فالمسلك الاول لا يوجب الاعمال كليا بالاول بعلم
 التقييد وانما مسلك المتكلمين فانها يفيد العلم بالجزئية
 كالكليات صادرة عنه على صفة الاتقان ومقدورة له فيكون
 غائبا عنها معا ويعم علمه تعالى المفهوما كلها الممكنة
 والواجبة والمتفعة لما قرنته القدرة من ان مقتضى لها
 الذات ولتعلقها الامكان فنقول هنا الموجب لاعلم لذاته
 والمقتضى للعلومته ذوات المعلومات ومفومات ونسبته الذات
 الى الكل سواء وقيل لا يعلم نفسه لانه اي العلم لنسبته والنسبة

لا يلزم تغير في صفة موجودة بل مفهوم اعتباري وهو جائز
وقال المشايخ اي مشايخ المعتزلة وكثير من الاشاعرة في الجوان
الحكمة عن دليل الفلاسفة العتمة بانه اي الشيء فوجد العلم بانه سببه
واحد فان من علم ان زيدا سيد دخل البلد غدا فوجد حصول الغد يعلم
العلم انه دخل البلد الان اذا كان علم هذا مستمرا لا يغفل من بله
وانما يحتاج احدا الى علم آخر مجرد يعلم بانه دخل الان لطريق
الغفلة عن الاول والباري تعالى تمتنع عليه الغفلة فكما علمه
بانه وجد عين ففكره علم بانه سيوجد فلا يلزم من تغير المعلوم من عدم
الى وجود تغير في علمه وانكر اي انكر فاذكر المشايخ من ان علمه بانه
حين علمه بانه سيوجد ابو الحسين البصري لاختلاف المتعلق كان
حقيقته انه سيقع غير حقيقة انه وقع بالضرورة فالعلم بغير العلم كان
اختلاف المتعلقين يستدعي على اختلاف العلم بها واختلاف
الشرط فان شرط العلم بانه وقع هو الوقوع وشرط العلم بانه سيقع
هو عدم الوقوع فلو كان واحدا لم يختلف شرطهما اصادا وفضلا
عن التنافي بين شرطهما ولا انفكاك من الجائزين بين العلم بانه
يمكن العلم بانه وقع مع الجهل بانه سيقع كما اذا علم الحادث
خال حدث ولم يشعر به او انه وغير المعلوم غير المعلوم وقيل ان
الكل بل البعض والا بان علم كل شيء فاذا علم شيئا علم ايضا علمه بانه
هذا العلم يتخاض شي من الاشياء ومفهوم من المفهومات وعلم
ايضا علم بعلمه لانه شيء اخر ويسلسل والجواب ان العلم من قبل
الاضافة والتعلق عندها ولا تمتنع اضافات متسلسلة الى غير
النهاية كما مر او يختار انه صفة حقيقة لكن علم بعلمه بنفس علمه
فالو تسلسل ومنها اي من الصفات الزائدة على ذاته الحيثية قابو

الحسين النفس والحكمة قالوا هي صفة العلم وقيل اي قال الجمهور
من اصحابنا ومن المعتزلة هي صفة توجبها اي توجب العلم ترجيح
اختصاصه تعالى بصفة العلم المذكور من بين سائر الذوات
بالو ترجيح ويرد على دليلهم انه مشترك بين مدعانا ومدعاهم
فان اختصاصه بتلك الصفة الموجبة للصحة لو كان لصفة اخرى
لزم التسلسل في الصفة الوجودية هذا خلف فالو يد من انهاء
الى ما لا يكون اختصاصه بصفة اخرى فيكون ترجيحها بالو ترجيح
والمصحيح لاختصاص الذات نفس الذات ولا يرد الترجيح
بالو ترجيح لان ذاته تعالى مخالفا لغيرها بالحقيقة فقد
تقنضى اختصاصه بالو يلزم ترجيح من غير ترجيح ومن
المعلوم ان ليس جعل ذلك الامر الذي يقتضيه ذاته كذا علمه
صحة العلم اولى من جعله نفس صحة العلم فمن اراد اثبات زيادة
علم نفس الصحة فعليه الدليل ومنها اي من الصفات الزائدة على
ذاته الارادة قال الحكماء هي نفس علمه بالنظام الاكمل وهو العناية
وقال ابو الحسين هي علمه بما في الفعل من تقع وهي الداعية
وذلك كما يجب كل عاقل من نفسه ان ظنه او اعتقاده لتقع في
الفعل او علم به توجب الفعل ولما استخاره الظن والاعتقاد
في حقه تعالى الحضرة داعية الفصل في العلم بالنفع وقال
الحسين البخاري هي عدم الاكراه وقال الكوفي هي في فعله العلم
بما فيه من المصلحة وفي فعل غيره الامر به وقال اصحابنا ووافهم
جمهور معتزلة البصرة هي صفة تالفة مقارن للعلم للقدرة
توجب تخصيص احد المقدورين بالوقوع والامر ترجيح المقدور
على اصداها وجودا بان يوجد هذا الصدد دون ذلك ولم يترجح

وقت بان توجد فيه دون غيره من الاوقات وهي قديمة والا
احتاجت الى ازاوة اخرى مستندة الى ازاوة ثالثه
وتسلسل وقال المعتزلة حادثة قائمة بذاتها لا بذاته تعالى وقال
الكراميه حادثة قائمة بذاته تعالى ويعرف بطلانها بما ذكرنا
من لزوم التسلسل في الازاوات على ان قيام الصفة بذاتها
غير معقول وقيام الحادث بذاته تعالى قد من بطلانها ومنها اي
من الصفات الزائدة على ذاته السمع والبصر للسمع وهو مما علم
بالضرورة من دين محمد صلى الله عليه وسلم فلا حاجة الى الاستدلال
عليه وقيل السمع والبصر ليسا صفتين زائدين على العلم بل هما
نفس علم بمعلقتهما الذي هو المسموع والمبصّر حال حدوثهما كونهان
خاضعين ومنها اي من الصفات الزائدة على ذاته الكا والواو اترجم
الابتناء فانهم كانوا يقولون احركنا ونمى عن كذا واخبر
بكذا وكل ذلك من اقسام الكلام واورد عليه ان صدق الرسول
موقوف على تصديق الله اياه وتصديق الله اياه اجبا عن كونه
صادقا وهذا كاختر كلام خاص له تعالى فقد توقف صدق
الرسول على كلامه تعالى فان ثبت الكلام له به دور والجواب
انه لا دور اذا تصديق بالمعجز اي باظهار المعجزة على وفق دعواه
فانه يدل على صدقه ثبت الكلام بان يكون المعجزة من جنسه
كالقرآن الذي يعلم اولاً انه معجزة خارقة عن قوه البشر
يعلم به صدق الدعوى امر ثبت كما اذا كانت المعجزة
شيئاً اخر وليس كلامه بحرف ولا صوت قد يمين يقومان
بذاته كالحنا بلة اي كقولنا الحنا بلة او حرف وصوت خاش
يقومان بغيره كالمعتزلة بل هو معنى نفس اي قائم بالنفس غير

السمع والبصر

اللفظ

للعبارات

للعبارات اذ هي تختلف بالازمنة والامكنة والاقسام
والمعنى النقي لا يختلف ويغير العلم والازمنة اذ قد يتغير
كان يجبر الرجل عما لا يعلم ويا مربيا لا يريد كالحبوس لعبد هل يطيع
ام لا وادلة الحدوث بخوفنا يايتهم من ذكر من ذمهم محدث ويخو
ترفا يايتهم من ذكر من الرحمن محدث ويخو انا انزلناه قرانا عربيا
لا تنفيه اي لا تنفي المعنى النفسى لانها للفظ والكذب يمتنع
عليه تعالى اتفاقا فعند المعتزلة لانه قبيح وهو سبحانه لا
يفعل القبيح وهو بناء على اصلهم في اثبات حكم العقل بحسن
الافعال وقبحها مقيسة الى الله تعالى وسيبطل ولانه مناف
للصلحة لانه اذا جاز وقوع الكذب في كلامه تعالى ارتفع الوثوق
عن اجابته بالثواب والعقاب وسائر ما اخبر به من احوال
الآخرة والا فولى وفي ذلك فواة مضال لا تحصى والاصل واجب
عليه تعالى فلا يجوز اخاولة به والجواب منع ومحجوب الاصل
اذ لا يجب عليه شيء اصل او وعدا لانه نقص والنقص
على الله تعالى واذا تقدم كذبه لوان تصفيه لاستحالة قيام الحادث
بذاته تعالى فيمتنع عليه الصدق المقابل لذلك والكذب والاجاز
زوال ذلك الكذب وهو محال لان ما ثبت قدامه امتنع عليه
امتناع الصدق عليه باطل فانما علم بالضرورة ان من علم شيئا
امكن له ان يجبر عنه على ما هو عليه والسمع اي اجبا البنى عليه
السلام يكونه تعالى صادقا وهو مما علم من الدين بالضرورة
واورد عليه ان صدق البنى اذا امتنع عليه تعالى الكذب وجب
ان يكون كلامه صدقا فصدق البنى انما يعرف بصدق الله تعالى
فينلزم الدور واجيب بان لا دور لان التصديق بالمعجزة كما متر

والبقاء اثبت الشيخ الاشعري صفة وجودية زائدة على الوجود
 لتحقيق الوجود بدونه كما اول الحدوث ونقصه ليله بالحدوث
 لتحقيق الوجود بعده فلذلك ما ذكره في البقاء على كونه وجوديا
 من ان كان الحدوث وجوديا زائدا ايضا مع ان الشيخ معروف
 بان الحدوث ليس معنى زائدا وحده بعد النقص ان الانصاف بصفة
 لا يقتضي كونها وجودية كجبره معية البارئ تعالى مع الحادث
 ونفاه اي نفي كون البقاء صفة موجودة زائدة القاضية
 والافاقان امام الحرمين والافاق الرزي وقالوا البقاء نفس
 الوجود في الزمان الثاني والا كان له بقاء اذ لو لم يمكن البقاء
 باقيا لم يكن الوجود باقيا لان كونه باقيا انما هو بواسطة البقاء
 والمفروض زواله وكان بقاء البقاء بقاء بقاء وتسلسل
 واثبت الشيخ الاشعري تلك صفات اخرى وجودية الاستواء
 المذكورة في قوله تعالى الرحمن على العرش استوى والوجه
 المذكور في قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه واليد المذكورة
 في قوله تعالى يا الله فوق ايديهم ونجعتها عن الاستواء والوجود
 القدرة ولم يعين المراد بها خلافا للمولين واثبت قوم الجبر المذكور
 في قوله تعالى ان تقول نفس احسننا على ما فرطت في جنب الله
 والقدم المذكور في قوله عليه السلام يقال لجهنم
 هل متاوت وتقول هل من مزيد حتى يضع الرب قدمه
 عليها فتقول فقط قط اي حسي حسي والاصح المذكورة في
 قوله عليه السلام ان قلوب بني آدم كلها بين اصبعين من اصابع الرحمن
 كقلب واحد يصفها كيف يشاء واليمين المذكورة في قوله
 تعالى والسموات مطويات بيمينه واقل قوم الجبر بالجناب

والقدم

والقدم بما يدفع شدة جهنم وليسكن سورتها ويقطع مسالمتها والجمع
 واليمين بالقدرة والتكوين المذكور في قوله تعالى لن فيكون قالت
 الخيفة انه صفة وجودية تغلب القدرة لانها اي القدرة مصححة
 للكون وصحة الكون لا تستلزم الكون فلو يكون الكون اثر للقدرة
 واثر التكوين هو الكون ورد بان الصحة هي الامكان فهي ثابتة
 للممكن فلو تصدق اثر المقدرة لانها بالذات لا يعقل بالغير بل بالمكان
 الشيء في نفسه تعلل المقدور به فيقال هذا مقدور ولا يمكن
 وذلك غير مقدور ولا نه واجبا وتمتنع فاذا اثر القدرة هو الكون فا
 ستغني عن اثبات صفة اخرى اثرها الكون ثم انه تعالى يصح ان
 يرى لنحو قوله تعالى حكاه عن موسى عليه السلام رب اني اظن
 اليك فان سئواله عليه السلام الروية يجب ان يكون بالوجه ولا
 عبث لنزله الا ببناء عنهما وذلك يستلزم امكانها اذ لو امتنع
 لزم ان يكون سؤاله عبثا ان علم الامتناع وجهها وان لم يعلم ونحو
 قوله تعالى فان استقر مكانه فسوف ترائي فانه تعالى علق الروية
 على استقرار الجبل مع امكانه اي استقرار الجبل وما علق على الممكن
 فهو ممكن اذ لو كان ممتمنا لا يمكن صدق الملزوم بدونه
 صدق اللازم وقال الاشعري والفاضي ابوبكر واكثر
 ائمتنا روية تعالى ممكنة اذ ترى الجوهر والعرض اما العرض
 فظاهر واما الجوهر فالوازي الطول والعرض وهما جوهري
 فصحة الروية مشتركة بينهما فلعلة اي فاشتركة صحة الروية
 بينهما انما يكون فعلة مشتركة بينهما ايضا ثم هذه العلة المشتركة
 اما الوجود والحادث اذ لا مشترك بين الجوهر والعرض تبوهم
 كونه مصححا لما روية سوى هذين ولكن ليست تلك العلة بالحادث

اذ خروا عدم لانه عبارة عن الوجود مع اعتبار عدم سابق
والعدم لا يصلح ان يكون جزء العلة لان الشاثر صفة
اثبات فلا تية صفة العدم ولا ما هو مركب منه فهي اى العلة
المشتركة الوجود ويلزم صحة الرؤية في الكل اى الجوهر والعرض
والواجب لا شتر الى الوجود بل بين الموجودات كلها واعتراض
بان هذا الدليل يوجب صحة رؤية كل موجود كالاصوات
والروائح واللموسات والطعوم ولو صحت رؤيتها لانيها واجب
بانها انما لا ترى لانه لا عادة من الله جارية ندك ولا يمنع ان
يخلق فينا رؤيتها كما خلق رؤيتها غيرها ومنع الكل اى كل مقدمات
الدليل حيث قيل لا نسلم انما ترى الجواهر والعرض معا
بل العرض فقط فذلك الطول والعرض قلنا المجمع بهما الى المقدار
وهو عرض والجواب نا قد بطلنا المقدار ولا نسلم احتياج
الصحة الى علة لانها الامكان وهو عديم والجواب ان المراد
بعلة صحة الرؤية متعلق الرؤية لا ما يؤثر في الصحة ومتعلق
الرؤية امر موجود بالضرورة لان المعدوم لا يصح رؤيته
قطعا ولا نسلم ان علة صحة الرؤية يجب ان تكون مشتركة لان
صحة الرؤية واحد بالنوع فيجوز تعليلها بالعلل المختلفة والجواب
عنه ما قدمناه من ان المراد بعلة صحة الرؤية متعلقها وهو
هوية المرى من هي هوية مع قطع النظر عن خصوصية جوهرية
عرضية ولا شك ان الهوية من حيث هي مشتركة بين الهويات
ولا نسلم ان المشتركة بينهما والجواب ان الامكان معدوم فلا يصلح
متعلقا للرؤية ولا نسلم ان الحدوث لا يصلح سببا لصحة الرؤية
فانها عديمة فجاز كون سببا كذلك والجواب بما سبق من ان المراد

الوجود والحدوث فقط فان الامكان
ايضا مشترك بينهما

من سبب الصحة متعلق الرؤية لا ما يؤثر فيها والعدم لا يصلح كونه متعلقا
لرؤية ولا نسلم ان الوجود مشترك بين الواجب والمحتمل كنه كيف وقاد من
بان وجود كل شئ نصف حقيقة وكيف تكون حقايق الاشياء
مشتركة حتى تكون حقيقة القديم مثل حقيقة الحادن وحقيقة
الفرس مثل حقيقة الانسان والجواب ان لا معنى بالموجود الا كون
الشئ له هوية لما عرفت من ان الوجود الخارجى ليس الا كون
الماهية منخازة بحسب الهوية الشخصية وكون الشئ ذا هوية
يخازنها امر مشترك بين الموجودات باسها بالضرورة وما
ذكرتم مما لا فتراق كالانسان والفرس وغيرها والزم
فيه الاشتراك على تقدير اشتراك الوجود على مذهبنا
مخصوصيات الاشياء التي يمتاز بها بعضها عن بعض وان
غاقوا لا يقول بالاشتراك فيها فما ذكر الشيخ من ان وجود كل
شئ حقيقة لم يرد به ان مفهوم كون الشئ ذا هوية هو بغية مفهوم
ذلك الشئ حتى يلزم من الاشتراك في الاول الاشتراك في الثاني
اذا ان الوجود ومعه كونه ليس لهما هويتان متمايزتان تقسم
احدهما بالاشياء كالمشود بالجسم وقد عرفت ان هذا هو الحق
الصحيح فالاشهاد الذي ادعاه الشيخ على ما نرى في الامور العامة
انما هو باعتبار ما حصل عليه وذلك لا ينافي اشتراك مفهوم
الوجود بل فالامنافاة بين كون الوجود حين الماهية بالمعنى
الذي صورناه بين اشتراكه وبين الخصوصيات المتمايزة بدواها
والاكثر انهم انما نقل عنه من ان الوجود عين الماهية
ينافي دعوى اشتراك بين الموجودات اذ يلزم منها ما كون
الاشياء هي تماثلة متفقة حقيقة وهو باطل ولا نسلم

ان علة صحة الرواية اذا كانت موجودة في القديم كانت صحة
 الرواية ثابتة فيه كما في الحادث لجواز ان تكون خصوصية
 الفرع مانعا والجواب ما قد منا من ان المراد بعلة صحة
 الرواية ثابته فيه كما في الحادث لجواز ان تكون
 خصوصية الفرع مانعا والجواب ما قد منا من ان المراد بعلة
 صحة الرواية متعلقها وهو مطلق الهوية المشتركة فلا يتصور
 اشتراط بشرط معين ولا يقيد بارتفاع مانع وسيروى
 بالمؤمنين في الاخق الحق قوله تعالى الى ربها ناضرة واعرض
 باننا لا نسلم ان لفظة الصلة للنظر بل هي واحدة لا لاء ومفعول
 به للنظر بمعنى الانتظار فواجب بان لم يرد في الآية انتظار لاء
 لانه موقوف بحسب النزاهة المعجزة من الحاق وهي
 الشك فلا يصح الاخبار به بشاق مع ان الآية
 وردت مبشرة للمؤمنين وخوفهم تعالى كلا وانهم
 عن ربهم يومئذ لمحجوبون فهو تحقيق لشأنهم فلزم منه كون
 المؤمنين مبرزين عنه فوجب ان لا يكونوا محجوبين بل مبرزين
 له وللممكنين للرواية شبهة الاولى لو جازت رويته تعالى
 مجازت في الحالات كلها لان جواز الرواية حكم ثابت له
 اما لثابته او لصفة لازمة لذاته فلا يتصور انفكاكه عنه في شيء
 من الازمنة ولو جازت في الحالات كلها مجازت الان قطعا
 ولو جازت الان لزم ان نزاه الان لانه اذا اجتمعت
 شرائط الرواية في زمان وجب حصول الرواية في ذلك الزمان
 والى جاز ان يكون بحضرة ناجيا شاهقه ونحن لانزاهه وان سفسطه
 وشرائط الرواية امور الاول ساقية الحاشية ولذلك تختلف

مراتب لا بصفا بحسب اختلاف ساقية الا بصفا وتنفق بانتفاها الثاني
 كون الشيء مجازا للرواية مع حضور الحاشية بان تكون الحاشية
 ملتصقة به ولم يعرض هناك ما ينص الا ذراك كالنوم والغفلة والتوجه
 الى شيء الثالث مقابلة الباص في جهة من الجهات او كونه
 في حكم المقابلة كما في المرق بالمرة الرابع عدم غاية الضعف فان
 الصغير جلد لا يدرك البصر قطعا الخامس عدم غاية
 اللطافة بان يكون كثيفا اي ذا لون في الجملة وان كان
 ضعيفا السادس عدم غاية البعد وهو مختلف بحسب
 قوع الباص وضعفها السابع عدم غاية القرب
 فان المبصر اذا التصق بسطح البصر بطل ادراكه بالكلية
 الثامن من عدم الحجاب الحائل وهو الجسم الملون المتوسط
 بينهما التاسع ان يكون المرق مضئا نيا او بعيدا ثم لا يقل
 من هذه الشرائط في حق رويته الله تعالى
 الاساقية الحاشية وصحة الرواية لكون البواقي حاشية
 بالاجسام وهو خاصا لان ان فوج حصول رويته
 الا ان الجواب لا نسلم ان الرواية يجب عند اجتماع الشرائط
 التسعة ولا لزم الجسم البعيد اصغر مما هو عليه لاسواء
 الاجزاء اي اجزاء الجسم فيها اي في حصول الشرائط مع اذا
 نزاه اصغر مما هو عليه ولما ذاك الا لان ترى بعض اجزائه
 دون البعض فظهر ان لا يجب الرواية عند اجتماع الشرائط
 التسعة والام نزل الجسم البعيد اصغر مما هو عليه لاسواء
 الاجزاء انما اجزاء الجسم فيها اي في حصول الشرائط مع اذا
 نزاه اصغر مما هو عليه ولما ذاك الا لان ترى بعض اجزائه دون

البعض فظهر انه لا يجب الرؤية عند اجتماع الشرائط وورد
 بان رؤيته اصغر ليد القدم رؤيته بعض الاجزاء بل لانه
 يتصل بطنه المرنى من العين حطان شعاعين كساق مثلث
 قاعدته سطح المرنى ويخرج من العين الى وسطه مخط قائم
 على سطحه يقسم لثلاث المذكور الى مثلثين قائمي الزاوية
 الواقعة عن جتي الخط القائم فيكون الوسط ومن الكل
 واحد من الزاويتين الحادتين وكل من الطرفين وتر لزاوية
 قائمه ووتر القائمة اطول من وتر الحادة اذا كانتا
 في مثلث واحد فلم تكن اجزاء المرنى قدسا وية في القرب
 والبعد بالنسبة الى الراس بل يكون وسط المرنى اقرب اليه
 من طرفيه فجاز ان يرى الوسط وحده بدون الطرفين
 واجب بانه لا يؤثر تفاوت ضلع المثلث وعموده في
 عدمه رؤيته الطرفين والا فلو بعد المرنى تصدري
 بقدره زيادة بعد الضلعين على بعد العمود يزداد المرنى
 اصلا ومع انه يرى فيكون الاجزاء كلها مع ذلك متفاوت
 متساوية في حصول شرائط الرؤية وبعضها غير مرئي قال ويجب
 الرؤية مع حصولها فان صاحب الباب لا يلزم رؤيتها
 جميع اجزائه ان نراه كبيرا فلعل رؤيته تختلف صغرا وكبرا يصق
 الزاوية الحاصلة في الناظر من الحطين المتصلين منه بطرف
 المرنى وسعتها ولهذا اذا اقرب المرنى في الغاية او بعد في
 الغاية صارت الزاوية لسعتها في الغاية او لضيقها في الغاية
 كما معدومة فاعدمت الرؤية وضمفها ظاهرياء على تركيب
 الجسم من الاجزاء التي لا تتجزى لان كل جزء اصغر مما هو عليه

يوجب الانقسام ورؤيته اكبر مما هو عليه مثل مثالا
 توجب ان لا يرى الا ضعفا ضعفا وناقل من مثل توجب
 الانقسام البشيرة الثانية قوله تعالى لا تدركه الابصار
 لان الادراك المضاف الى الا بصتار هو الرؤية فالاية نفت
 ان يراه الابصار وذلك يتناول جميع الابصار بواسطة
 الاقلام الجنسية في مقام المبالغة في جميع الاوقات كان
 قولك فالون تدركه الابصار لا يفيد عموم الاوقات
 فالو بان يفيد ما يقابله فالو يراه شئ من الابصار لا في
 الدنيا ولا في الآخرة واجب ان مع قوله تعالى لا تدركه
 الابصار اي لا تحيط به والرؤية المكيفة بكيفية الاحاطة
 احص مطلقا من الرؤية المطلقة فالو يلزم من نفيها نفيها القول
 قوله تدركه الابصار موجب كلي لان موضوعه جمع
 محلي بالاقلام الاستغراقية وقد دخل عليه النقي فرفعه
 ورفع الموجب الكلي سالب جزئي وخيلا لا يكون فيه حجة
 كبر علينا لان ابصار الكفار لا تدرك اجماعا البشيرة الثالثة
 انه تعالى مدح بكونه لا يرى حيث ذكره في اثناء المذبح وما كان
 عدمه مدحا فوجوده نقص بحيث يراه تعالى عنه والحوجب
 لا نسلم المدح وعليكم الدليل وان سلم المدح فبالمدح
 اي فالمدح انما يكون بالمدح اذ لا مدح للمعدوم بانه لا يرى
 حيث لم يكن له ذلك وانما المدح بعدم الرؤية للمنفرد بخجاب
 الكبرياء كما في الشاهد البشيرة الرابعة انه تعالى استعظم طلبها
 في قوله يسألك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كما بام من السماء فقد
 سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا انا الله جهنم فاخذهم الصاعقة

بطلبهم سمي الله ذلك الطلب مطلقا ونجازا لهم في الحال ياخذ
 الصاعقة ولو جازت الرواية لكان طلبهم طلبا المعجزة
 زائلا ولم يكن مطلقا ولا سببا للعقوبات والجواب
 ان استعظامه تعالى طلبها أي طلب الرواية الصادقة
 من اليهود لانه نعت منهذ وعناد وهذا استعظيم
 انزال الكتاب مع امكانه بالوفاة
 والاى وان لم يكن الاستعظام للتعت بل الامتناع
 الرواية منهم موسى عن ذلك ويقدم على طلب الرواية
 الممنوعة بطلبهم كما منهم حين طلبوا امر ممتنعا وهو ان
 يجعل لهم انما اذ قال بل انتم قوم يجهلون الشبهة
 الخاسنة قوله تعالى موسى ان تراني ولكن
 للتأبير واذا لم ير موسى ابدا لم ير غيره
 اجماعا والجواب ان ليس للتأبير التوقي المؤكد في المستقبل
 فقط كقوله تعالى ولن يمتنونه اذا ولا شك انهم يمتنونه
 في الاخرى للتخلص عن العقوبة البشعة السنادسة
 قوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا
 او من وراء حجاب او يرسل رسولا فينوحى باذنه منا
 يشاء فانه تعالى لم يحصر تكليم للبشر في الوحي الى الرسل
 وتكليمهم من وراء حجاب وارسله اياهم الى الامم
 لتكليمهم على السنن واذا لم ير من يكلمه في وقت
 الكلام لم ير في غيره اجماعا واذا لم ير هو اصابوا
 لم ير ايضا اذا قابل بالفرق والجواب ان قوله تعالى وما
 كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا ليس فيه نفى اي الرواية

اي الرواية فان الوحي كالمسمع ليسرعة
 وماذا فيه من الدليل ولا مواجته ولا ما في حكمها
 في رويته تعالى اذ يمنع ذلك في الوجود المستز
 عن الجهة والمكان خلافا لادعاءه حيث ادعوا
 الضرورة في ان ما لا يكون مقابلا
 للرأي وفي حكم لا يرى والجواب ان الضرورة
 التي ادعوها تمنع كفي اي كما تمنع في الاصل اي
 اصل هذا الدعوى وهو دعوى ان كل
 موجود فانتهى جهة وخبر وما ليس في خبر
 وجهة فانه ليس بموجود فانها في الموضعين ضرورة
 الوهم لا ضرورة العقل وضرورة الوهم
 فيما ليس بمجسوس لا تقبل ولا تقبل حقيقة تعالى
 للبشر بالكنه وعلى جمهور المحققين الفرق
 الاسلامية وغيرهم وخالف فيه كثير من اصحابنا
 والمعتزلة بل المعلوم منه ملوك كونه واجبا
 لا يقبل العدم واضافات كونه خالقا واغراض عما مد
 كالوجود ولا شك ان العلم بهذه الصفات لا يوجب العلم
 بالحقيقة المخصوصة بالكنه وايضا هذا المعلوم لا يمنع تصور
 الشك فيه ولذلك يحتاج في نفي صفات الاوهية من هذا المعلوم
 عن الغزو وهو التوحيد الى الدليل وذاته المخصوصة يمنع تصور
 من الشك فليس المعلوم ذاته المخصوصة كسبه وهو فلان ذاته
 المخصوصة كسبه وهو بالمعلوم هو المطلوب وخالف فيه كثير
 من اصحابنا والمعتزلة واحتجوا بان لو لم تكن ذاته معلومة لا تمنع

بأنها متصورة وبالصفا الآخر والجواب ان التصديق العلم
لا يتوقف على التصور بالمكنه بل بوجه ما واذا لم يكن العلم
بحقيقة تعالى بالمكنه فهل يمكنه قال الحكماء بعض اصحابنا
وامام الحرمين وبه يشعر كلام الصوفية في الاكثر متمنع العلم
بكنه حقيقة اذا المعلوم اما بالبدية واما بالنظر والنظر
افا في الرسم ولا يفيد حقيقة واما في الحد فاذا لا تعلم الحقيقة
الا بالبدية او بالحد وحقيقته تعالى ليست بدية ولا مركبة
فمنه فلا يمكن العلم بها ومنع الحصر في حصر المدلول بالمكنه
البدية والحد يجوز خلق الله تعالى علما متعلقا بما ليس بمرتبة
بالقياس الى عموم الناس في شخص بالوسيلة نظرا لما تقر من ان
النظري قد ينقلب ضروريا لبعض الاشخاص وايضا فالرسم
وان لم يحل ان يفيد الحقيقة فلا يتم ان يفيد هائم فعل العبد
الاختيارى واقع بقدرة الله تعالى وحدها عند الاشعري
وليس لقدرة العبد تأثيره بل الله سبحانه احرى غادته بان
يوجد العبد قدرة واختيارا ان ذلك يمكن هناك مانع
او جدي في فعله المقذور ومقارنا لها فيكون فعل العبد
مخلوقا لله ابداعا واحداثا ومكسوبا للعبد والمراد بكنهه
اياه مقارنته لقدرة وارادته من غير ان يكون منه تأثيرا
ومدخل في وجوده سوى محلوله وقال القاضي الواقع
بقدره الله اصله اي اصل فعل العبد لا كونه طاعة ومعصية
الى عز ذلك من الاوصاف التي لا توصف بها افعاله تعالى كما
في لطم اليتيم راديا او اذاء فان ذات اللطم واقعة بقدرة الله
تعالى وتأثيره وكونه طاعة على الاقل ومعصية على الثاني

140
يقدره العبد وتأثيره وفيه ان يكون الفعل طاعة او معصية
امرا اعتبارى يلزم فعل العبد موافقة الامر ومخالفة اياه
فلا وجه بجعله اثر القدرة وقال امام الحرمين والحكماء
هو واقع بقدرة يحلها الله تعالى ايجابا بالواسطة في العبد وهذا
النقل عن امام الحرمين وان اشهر في الكتب الا انه خاف
فما خرج به في الارشاد وغيره قال الاستاذ هو واقع
بمجموع القدرتين ويجوز اجتماع المؤثرين على اثر واحد
وقال المعتزلة هو واقع بقدرة العبد وحدها والفرق
بينه وبين مذهب الحكماء ان قدرة العبد مخلوقة لله تعالى
احيتا بالواسطة عند المعتزلة بخلاف الحكماء كما قدمنا
على ان الفعل الاختيارى للعبد واقع بقدرة الله تعالى
وحدها ثلثة وجوه الاول شمول قدرته تعالى للممكنات
باسرها كما تقدم فهي مقدورة له ولا شئ من مقدوره
بواقع يقوم العبد لا متناع اجتماع القدرتين مؤثرتين على
مقدور واحد والثاني جهل العبد بتفاصيله اي تفاصيل
فعله الاختيارى فان الحركة منا لا ضمة محرك لا جملتها
لا محالة ولا شعور به بها ولو كان العبد مؤجدا لفعله بالاختيار
والاستقلال لوجب ان يعلم تفاصيله لان الازيد والا نقص
مما اتى به يمكن اذ كل فعل من افعاله يمكن وقوعه منه
على وجوه متفاوتة بالزيادة والنقصا ووقوع ذلك
المعين منه دونها لاجل القصد اليه بخصوصه والاختيار
المتعلق به وحين مشروط بالعلم به كما تشهد به البدية فتفاصيل
الافعال الصادرة عنه باختياره لا بد ان تكون

مقصودة معلومة له والثالث أنه أي فعلنا الاختياري
على تقدير كوننا موحدين لم بقدرتنا واختيارنا استقلالاً
لا بد أن يتمكن من فعله وتركه والآخرين عليه
مستقلين فيه وحينئذ لا بد أن يكون ترجيح فعله على تركه بمخرج
من غيرنا إذ لو كان ذلك الترجيح مخرج صادراً منا لاختار
نا تسلسل لانا نقل الكمال إلى الصدور ذلك
المخرج عنا وإذا كان المخرج من غيرنا فلا بد أن يكون الفعل
عنه واجب الصدور بحيث يمنع تخلفه وإلا لم يكن ذلك
المخرج تمام المخرج لأنه إذا لم يجب الفعل حينئذ جاز أن يسو
جد الفعل تارة وبعدم الخرى مع وجود ذلك المخرج
فيهما فنخصص كل وقتين بوجوده يحتاج إلى مخرج فلا يكون
فما فرضناه مخرجاً فاما هذا خلف وإذا كانا الفعل مع
المخرج الذي ليس منا واجب الصدور عنا كان اضطراراً
لأنما لا اختياري بطريق الاستقوال كما زعموا ولهم
أي وللمعتزلة في أن الفعل الاختياري للعبد واقع بقدرته
العبد وحدها الصروفة فإن كل أحد يجب من نفسه لفرقة
بين حركة المختار والمرغش والصاعده باختياره إلى المنار
والساقط منها ويعلم أن الأولين من هذين القسمين يستند
إلى دواعيه واختياره وإنه لولا تلك الدواعي والاختيار
لم يصدر شيء عنها بخلاف الآخرين إذ لا مدخل في شيء منها
لأرادته ودواعيه وهذه طريقة أبو الحسين منهم والجب
أن الصروفة إنما هي بوجود القدح في الفعل
الاختياري وأن لم تؤثر فيه لا ثباتاً يترتب عنه لا يلزم

من دوران الشيء كالفعل الاختياري مع غيره كالفعله
والداعي وجوداً وعدماً وجوباً لدوران مجازاً أن يكون
الدوران اتفاقاً ولئن سلم لا يلزم كون المذارعة للذات
ولئن سلم لا يلزم استقلال المذارع بالعلية مجازاً أن يكون
جزءاً اختياراً من العلة مستقلة واعتباراً بالحسين منهم أنه لولا استقلال
العبد بالفعل على سبيل الاختيار لبطل التكليف بالأوامر
النواهي لأن العبد إذا لم يكن مؤجداً لفعله مستقلاً في إيجاد
يصح عقلاً أن يقال له افعل كذا ولا تفعل كذا والجواب أن التكليف
قد يكون دواعياً للعبد إلى اختياره والفعل فيخلف الله للفعل
عقبيه عادة وبما عبت ذلك الاختيار المرتب على الداعي
يصير الفعل طاعة إن وافق ما دعاه الشرع إليه ومعصية إن
خالفه ويصير عالمة للثواب والعقاب سبباً موجباً لاستحقاق
ونقول أيضاً إن هذا الذي ذكره من بطلان التكليف إن
لزم القائل بعدم استقلال العبد أفعالهم يلزمهم أيضاً في
مواضع ستة الأول فيما علم الله تعالى عدمه من أفعال العبد
فإن حينئذ ممنوع الصدور عن العبد والأجازة نقاب العلم
جهلاً ولو تعلق العلم بالوجود وجب الصدور والأجازة ذلك
الأنقار وبلا مخرج عنهما الفعل العبد وإن يبطل الاختيار
إذا لا قدر على الواجب والممنوع فليبطل حينئذ التكليف ببناء
على القدح والاختيار بالاستقوال كما ذكرتم فما الزمان في مسئلة
خلق الأعمال فقد لزمكم هنا قال الرازي ولو اجتمع جملة العقلاء
لم يقدروا على أن يوردوا على هذا الوجه حرفاً إلا بالترام مذهب
هشام وهو أنه تعالى الأشياء قبل وقوعها واعترض عليه بالمر

بان العلم تابع للمعلول على معنى انها يطابقان والاصل في هذه المطابقة
 هو المعلوم الا يرى ان صورة الفرس مشابة على الجدار انما كانت
 على هذه الهيئة المخصوصة لان الفرس في حد نفسه هكذا ولا يتصور
 ان يعكس الخيال بينهما فالعلم بان زيد سيقوم غذا مشاونا عما يتحقق
 اذ كان هو في نفسه بحيث يقوم فيه دون العكس فالعلم
 في وجوب الفعل لا يقتضيه وسلب القدرة والاختيار والالزام
 ان لا يكون تعالى فاما واختار الكونه عالما بافعاله وجوبه
 والثاني فيما اراد الله تعالى عدمه من افعال العبد فانه لا يقع
 قطعا وما ازاد وجوده منها يقع قطعا فالقدرة على شيء
 منها اصلا ويرد عليه ايضا النقض بالباري سبحانه على ان المعزلة
 ذاهبة الى ان ما اراد الله او لم يرد من افعال نفسه كانت
 كذلك بخلاف افعال عبيد والثالث فيما اخبر الله تعالى بعدمه
 من افعال العبد في اي كتاب في ايمان ابي لهب فان الله تعالى اخبر
 نانه لا يؤمن ومع ذلك فهو مؤمن بالايان وهو مقصد في
 الرسول فيما علم بحقيقة وما جاز به انه لا يؤمن فيلزم بطلان
 التكليف اذا التكليل يستلزم ان يجب عليه ايمانه بانه لا يؤمن
 وهو محال لاستلزامه الجمع بين والتكذيب في حالة واحدة
 والرابع في الفعل عند استواء الداعية الى الفعل والترك
 فانه يمتنع لان الرجحان ينافي قضا لا استواء وعند رجحانها
 اي رجحان الداعية الى احد فما يجب الرجحان ويمتنع المرجوح
 فالقدرة للعبد على فعله فينبطل تكليفه ويرد عليه ايضا
 النقض بالباري تعالى وتخله ان وجوب الفعل لمجموع القدرة
 والداعية لا يخرج عن المقدورية بل يحققها وكذا امتناعه

لعدم

لعدم الداعي فان معنى كونه قادرا انه اذا حصل له الارادة
 الجازمة بواسطة الداعية مع ارتفاع الموانع اثر فيه والخامس
 في المعرفة بالله تعالى اذ هو تكليف بالحاصل ان كان
 في حال حصول المعرفة او تكليف للعاقل ان كان في حال عدمها وكلاهما
 محال وورد عليه بما مر من ان العاقل من لا يتصور لا من لا يصدق وبين
 التكليف انما هو للعارف به وبصفاته المذكورة ليعرف من جهات
 اخرى كالوحدانية وغيرها من الصفات التي لا تتوقف معرفة التكليف
 على معرفتها فاما الظواهر من الايات فمتعارضة بعضها لا يخلو كون
 العبد موجد الافعال نحو قول الذين يكتبون الكتاب بأيديهم وبعضها
 على ان جميع الافعال بايجاد الله تعالى نحو خالق كل شيء والظواهر
 اذا تعارضت لم تقبل شهادة بعضها في المسائل اليقينية
 ووجب الرجوع الى غيرها من الدلائل العقلية القطعية وقدم
 منها ما فيه كفاية لا ثبات فذهبننا واعلم ان المعزلة لما استندت وافعال
 العباد اليهم وراو فيها ترتبا وراوا ايضا ان الفعل المترتب على فعل
 اخر يصدر عنهم وان لم يقصدوا اليه اصل لم يمكنهم لهذا استناد
 الفعل المترتب اليه ثانيا وقد رتبهم فيه ابتداء لتوقفه على القصد فالو
 بالتوليد وهو ان يوجب فعل لفاعله فعلا اخر سواء كان المتولد
 قائما بمحل القدرة كالعلم النظري المتولد او بغير محل القدرة
 كحركة المفتاح المتولد من حركة اليد ونما في التوليد
 المباشر فمتنع باتفاق المعزلة ان يقع الفعل المتولد من السبب
 المقدور بالقدرة الحادثة مباشرة بالقدرة الحادثة من غير توسط
 السبب والاحراز اجتماع مباشر ومتولد في محل واحد لان وجود
 المتولد في محل لوجود سببه ممكن بالادريته والمفروض انه

يمكن وهو فيه مباشر فقد جاز وجودها فيه مع اتحاد القدرة
 الموثوق فيها وجواز اجتماعهما في محل واحد فيقضى الى جواز
 حمل الذرة للجبل العظيم بان يحصل في الجبل من القدرة الذرة
 اعداد من الحمل موازية لاعداد اجزائه فيرفع الجبل تلك الاعداد
 من الحمل وجوز ان توليد بعض المقترنة ومنهم ابو هاشم في قوله
 في فعل الله تعالى لما يشهد له كثر من حركة الاغصان والاوراق
 على ان شجرة الحركة الرياح العاصفة واعتمادها عليها ولا شك في
 الرياح من فعل الله تعالى بالمباشرة فتكون حركة الاغصان والاوراق
 والاوراق من فعله توليد الجواب ان لكل فعله تعالى مباشرة والرتبة
 غاوى ومنه الباقون ومنهم ابو هاشم في القول الاخر والاحتجاج فله
 الى السبب كالاختصاص العباد الى اسباب المتولدات وهو على الله تعالى
وقسموه الى السبب المتولد الى ما توليده في ابتداء فقط الى ابتداء
 حدوثه دون حال دوامه كالمجاورة المولدة للتأليف فانها
 تولد حال الحدوث لا حال البقاء والى ما توليده فيه وفي الدوام اذ لم
 يمنعها مانع كالاختصاص الاوزم السفلى فانه عند انتفاء المانع يولد
 الحركة الهنا بطة حال حدوثه ودوامه واختلفوا في الموت الحاصل
 عقب كبرج هل هو متولد من الالام المتولدة من كبرج فتفاء قوم واثبت
 اخرون والنافي له مبطل لا ضل في التوليد لان ترتيب الموت
 على الالام يقتضي تولد منها كما في سائر المتولدات والمبطل له
 مبطل الامم على ان المستقل بالامامة والاحياء هو الله سبحانه
 والكتاب قال تعالى تربي الذي يحيى ويميت واختلفوا ايضا في
 الطعوم والاوان التي تحدث بالطعم والضرب ككون الدبس وطعم
 الحاصلين بضربه بالمسواط عند طنجته فثبت قوم وقالوا مثل هذا

مثل هذا الطعم واللون من فعل العبد بمجصول به ومنعه اخرون
 والا كحديث بالضرب في كل جسم لان الاجسام متماثلة لتركها
 من الجواهر افراد المتجانسة وفيه بعد تسليم تماثل الجواهر
 انه لا يستند حدوث الطعم واللون المتولد من فعل العبد ببعض
 الاجسام دون بعض الى اختلاف اعراض فيها هي شرط حدوث
 ذلك اللون والطعم فيه فالو يحدث منها في جسم اخر لم يوجد فيه
 شرطه وان تعلق به ذلك الفعل فاضا فواضا في الالام الحاصل
 عقب الاعتماد على عضو يضرب او قطع اهو متولد من الوها
 والوها متولد من الاعتماد وهذا هو المعتمد من قول ابو هاشم
 وكأنه اخذ من قول الحكماء سبب الالام تفرق الاتصال وانما كان
 متولدا من الوها لا من الاعتماد ولذلك بولم الاعتماد الواحد
 العضو الرقيق الزخو احفاف ما يؤلم العضو القوي المتكثر
 وما هو الا اختلاف ما يوجب ذلك الاعتماد فيها من الوها فان
 التفرق الحاصل منه في الزخو اكثر وقوى من الحاصل في المتكثر
 فالو يكون الالام متولدا من الاعتماد بل من الوها لان خاتمة التوليد
 اختلاف المتولدات بحسب اختلاف اسبابها والجواب
 ان اختلاف الوها من الاعتماد الواحد كاختلاف الالام من
 الاعتماد الواحد في ان كالاختلاف في امر متولد من شيء واحد
 فله لا يستند الالام على تقدير تولد من الاعتماد الى اختلاف القابل
 كما استند اليه اختلاف الوها على ما اعترف به امر لا يكون متولدا
 من الوها بل من الاعتماد وهذا مذهب جمهور المعتزلة وابطلسوا
 تولد الالام من الوها كما في البرق وزياته القرب فان الالام
 الحاصلين منها يتفاوتان جدا وليس يوجد في هذا التفاوت

في الوها الحاصلين من صل في الموضعين بل ربما كان ما يحصل
من الوها بربانية العقربا قل مما يحصل برأس الأبرع بكثير مع ان حال
الأم من الله تعالى بالوها وهذا مبني على الفرع الثاني فمن لم يجوز
ان يكون فعله تعالى متولدا حكم بان الأم الصادرة عنه متولدا
من الوها وتوليد اياه ومن حوز التوليد في فعله يجوز كون الأم
الصادرة عنه متولدا من الوها وخير من حوز من جزئيات
الفرع الثاني فالمناسبة الى افرادهم ثم انهم اي المعتزلة **أو**
الطبع والختم والاكنة المذكورة في قوله تعالى بل طبع الله عليها
بكنهم حتم الله على قلوبهم وجعلنا على قلوبهم أكنة ان يفقهوه
بالنسبة الى سماها مطبوعا عليها ومحتوما عليها ومجكولا كياها
أكنة ووصفها بذلك كما قال تعالى وجعلوا الملائكة الذين هم
عباد الرحمن انما اى سموم بذلك ووصفهم بالانفة اذ لا قدرة
لهم على الجعل الحق ومن التأويل الاول المعتزلة او بسببه
اي وسمها بسببه وعالمه تعرفها الملائكة فيتميزها الكافر من المؤمن
وذلك لان الختم والطبع في اللغة هو الوسم ولا يمنع ان يخلق الله
تعالى في قلوب الفجار بسمة تتميز بها عن قلوب الكفار وتبين تلك
السمة للملائكة فيندمون لسم بها وفي ذلك مصلحة زليمة لانه
اذا علم العبد انه اذا كفر وسم بسمة يتحقق بها ذمه ولعنه من
الملائكة كان ذلك سببا لانتزاعه عنه وهذا التأويل الجبار
وانته ومن تابعهما او بمنع الله اللطف المقرب الى الله تعالى البعد
عن المعصية منهم لعل ان لا ينفقهم فلان يؤقتوا لذلك
اللطف فكانهم حتم على قلوبهم لان قطع اللطف مانع من
دخول الايمان كما ان الختم والطبع والاكنة موانع من الدخول

وهذا

وهذا التأويل للكعبة او بمنع الله الاخلاص الموجب لقب العمل منهم
فكانوا كمن يمنع دخول الايمان عليه فليكن الختم لان الفعل بال
اخلاص كالوفع وهذا التأويل لبعض اصحاب عبد الواحد من
المعتزلة ومن ذهب الى الحق ان الختم واخوانه عيار عن خلاف
الضالون في القلوب وذلك لان هذه الامور في اللغة موانع
في الحقيقة وانما سميت بذلك لكونها مانعة وخلق الضالون في
القلوب مانع من الهدى فصح تسمية هذه الاسماء لان الاصل هو
الاطراد الا ان يمنع مانع والاصل عدمه فمن ادعاه يحتاج الى
البيان وهذه التأويلات مع ابتنائها على اصلهم الفاسد من
منع الايمان وخلق الضالون فيمنع قلوبهم استنادا الى الله سبحانه
وسبب انفساده بدفعها **ذكر** الله تعالى اياها في موضع امتناع
الايمان فلهذا اجل ذلك حيث قال سواء عليهم ما اذنتهم امر لم
تندرم لا يؤمنون لاجل الختم وذلك لان قوله ختم الله استناف
ليان السبب فتكون هي المانعة من الايمان وثني مما ذكرتم لا يصلح
لكونه سببا لامتناع الايمان فان مجرد الوصف بالختم
والطبع وجعل الاكنة على قلوبهم لا يمنع من الايمان وكذا الوسم
بعاوثة مميزة وضع اللطف والاخلاص لا يقتضي امتناع الايمان
فالوصح الحمل عليها واولوا ايضا التوفيق والهداية بالدعوت
الى الايمان والطاعة وايضا سبيل المراسد وتبشير مقاصد
والزجر عن طرق الغواية قوله تعالى واقام ثود فهديناهم اذ لا
شبهة في امتناع حمل على خلق الهدى ومنع اي يمنع هذا التأويل
الاجماع على الاختلاف اي اختلاف الناس فيها اي في التوفيق
والهداية فبعضهم موقوف مهدي دون البعض والدعوت عامة

عامة لجميع الأمة لا يخالفون فلا يصح تأويلها بغيرها ويمنع أيضا الدعاء
 بها نحو هذا الصراط المستقيم اللهم وفقنا لما يحب وترضى و
 الطلب أنت يكون لما ليس بجاصل والدعوة خاصة فلا
 يتصور طلبها ويمنع أيضا المدح بها فان كون الشخص موفقا
 ومهديا من صفات المدح بمدح بهما في المعارف دون كونه مدعوا
 اذ لا يمدح باصلا فلا يصح حملها على الدعوى وما الشيخ الاشعري
 واكثر الائمة من اصحابه فقد حملوا التوفيق على خلق القدرة على الصاعة
 يحصل تهيف الموافقة في الطاعة ويخلق القدرة الحادثة
 على الصاعة يحصل تهيف الموافقة فقه وقال امام
 الحرمين التوفيق خلق الطاعة لا خلق القدرة اذ لا تأثير لها
 وحملوا الهزات على معناه الحق في خلق الاستعداد وهو لا يمان
 قالوا اي المعتزلة والمقتول مائة لا باجله بل موته متولد
 من فعل القاتل ولو لم يقتل عاش الى اجله الذي قدره الله والابا
 ما ثبتا باجله لم يدم القاتل بغير حق عقاب ولا شرعا لانه حينئذ
 لم يجلب بفعله امر الا بما شرع ولا توليد الكبر فمدوم فيها
 قطعا فالمتوفى مقدور للعبد لتولده من فعله ورضاه هو
 الحقيق فانها ليست مقدورة للعبد اصلا ووزعم الكبر على
 المقتول ليست بميت لان المقتولية من فعل العبد والموت لا يكون
 الا بفعل الله يجعل المقتولية بطلان الحيوة ويحصر بما لا يكون
 على وجه القتل على ما يشعر به قوله تعالى فان مات او قتل لکن لاحياء
 فان المعنى مات حقا نفه وان مجزى بطلان الحقيق موت وقيل
 اي قال بعض المعتزلة المقتول يموت باجله ان لم يتحالف
 القتل العادة كما في قتل جماعة قليلة بخلاف ما اذ خالف العادة

كفى

كفى اي كما في القتل الكثير الواقع في المعارك
 وعند اهل الحق المقتول فانت باجله الذي
 قدره الله لم وعلم انه يموت فيه وموته يفعله تعالى ولا يتصور غير
 هذا المقدر بتقديم ولا تأخير قال تعالى فاذا جاء اجله لا يستأ
 خرون ساعة ولا يستقدمون ولو لم يقتل كما ان يموت ذلك
 الوقت وان لا يموت من غير قطع بامتداد العمر ولا بالموت بدل
 القتل وزعم ابو الهذيل انه لو لم يقتل لمات البتة في ذلك وفسروا
 اي المعتزلة الرزق تاتى بالحاول فاورد عليهم ومما من
 دابة في الارض الا على الله رزقها فالله يارزق ولا يتصور
 زعمها حل ولا حتمه وفسرهم اخرى بما لا منع من الاستفاعة بمن
 اي فيلزمهم ان كل المحرم طول عمره فالله لم يرزقه وهو خالف
 الاجماع وافما عند فكل ما انتفع به حتى سواء كان بالتغذي
 او بعينه مباحا او حراما وجعلوا اي المعتزلة الغار والخص
 فلازم باشر العبد اذ ليس ذلك الامواضعة من هذه
 على البيع والشراء بمن مخصوص وقيل متولد من فعل الله تعالى
 وهو تقليل الاجناس وتكثير العبيات باسباب هي من فعل
 تعالى وعندنا المسعر هو الله تعالى كما ورد في الحديث جندوم
 غلا في المدينة فاجتمع اهلها اليه عليه السلام وقالوا سعلت
 يا رسول الله فقال المسعر هو الله خذ هذا وهو تعالى يريد لكائنات
 باسرها لانه خالفها بالواكراه وخالف الشيء بالواكراه
 وخالف الشيء بالواكراه مرديلة بالضرورة وقال المعتزلة هو
 مرديلة لما موربه كان للمعاصي واستدلوا على ذلك بوجوده الاول
 انه لو كان مرديلا لكفر الكافر وقد اقرهم بالايمان بعد سبها

واجب بانه ليس الامر بخلافه والمراد سفسها بل واقع من العفال
ك المحذور لعبد هل يطعمه ام لا فانه بامر ولا سديد
منه الفعل اما ان الصادق منه امر حقيقة فلا بد منه ولا
اذا اتى العبد بالفعل يقال امثل امر سيد وانما انه لا يريد الفعل فلا
يحصل مقصوده وهو الامتنان اطاع او عصى فلو سفسه في الامر
بما لا يدرك الاخر والمعتذر عن ضرب عبد بعصيان فانه بامر بفعل
مريد العذر ويريد عصيانا فيه ليظهر صدقه فهدا من خلاف
فما يدري ولا سفسه واللبس اليه الى الاثر فانه قد بامر ولا يزيد فعل
المأمور به بل يريد خلافه ولا يعد سفسها الثاني لو كان الكفر مراده
تعالى لكان الايمان به موافقه لمآله فيكون طاعة مثالا به وهو
باطل بالضرورة ولجب بانه لا يلزم كون الكفر طاعة لانها اى
الطاعة موافقه له مراد لا زان غير الامر الثالث لو كان الكفر مراده
تعالى لكان واقعا بقضائه والرضا والقضاء واجب لجماعا
فالرضا بالكفر واجب وهو باطل لان الرضا بالكفر كفر واجب
بانه لا يلزم الرضا بى بالكفر لانه اى الكفر بقضائه تعالى لقضائه
حتى لا يلزم من الرضا بالقضاء الرضا بالكفر الرابع لو زاد الله الكفر
وخالف مراده متمنع عنكم كان الاثر بالايان تكليفيا لا
بطاق واجب بانه لا يلزم تكليف فاما لا يطاق لوجوده القدر عند
مع الفعل لا قبله وعدم المقدور به بهذا المعنى لا يمنع التكليف
فان المحذور مكافاة الصلوة اجماعا وقال الحكماء هو مراد
للمخبر اى عالم بالنظام الاكمل الذى ينبغي ان يكون عليه الوجود
النش وهو انما يحصل بالعرض ولا يمكن كماله تنزيه العالم عن الشر
وذو ليس من الحكم ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل ثم لا يفتح

من الله تعالى بالاجماع فالاشاعرة من جهة انه لا يفتح منه والمعتزلة من جهة
ان مما هو يفتح منه تركه وهو اى البقيع الصادق فما انتهى عنه شرعا
للمخبر اى لان العبد مجبور في افعاله لانه ان لم يتمكن من الترك
فهو اجبر وان تمكن ولم يتوقف على مرجح بل صدق عنه ناره ولم
يصدر عنه اخرى من غير شرب كان تفاقا وان توقف على مرجح
لم يكن من العبد ولا نقلنا الكلام وتسلل ويحب الفعل
عند المرجح والاجتماع مع الفعل والترك فاحتاج الى مرجح لغير
ولسلسل فيكون الفعل اضطراريا وعلى التقدير الثلاثة فلا احتيا
للعبد فيكون في افعاله فيكون مجبورا فيها فلا يتصف بشئ
منها بالحس والقبح العقليين بالاجماع المركب اما عندنا فاذلا مدخل
العقل فيها واما عندهم فلاونها من صفات الافعال الاحتمالية
والتخالف اى تخلف البقيع عن الكذب في كذب ينجى من ظلمه ومنجى
معوذ بالقتل ظلما ولو كان في الكذب لذاته ولصفة لازمة
لها لما تخلف وقال المعتزلة حسن الفعل وقبحه لذاته **الفعل**
الالصفة فيه تقيضها وذهب ابو الحسن من متأخريهم الى اثبات
صفة في البقيع تقتضي قبحه دون الحسن اذ لا حاجة الى صفة في
محسنه بل كيفية محسنه انتفاء الصفة المقتضية وقال
الجبالي ليس حسن الافعال ويتجها الصفات حقيقة فيه بل الوجوه
اعتبارية وواضاف اضافته تختلف بحسب الاعتبار كما في لطم
اليتم ناديا وظلما وقد تدرك اى تلك الصفة ضرورية كحسن
النافع وقبح الكذب الضار وتدرك نظر الحسن الضار
وقبح الكذب النافع ولا تدرك اصلا ولكن اذا ورد الشرع
بعدم ان ثمة جهة فحسنته كما في صوم آخر يوم من رمضان حيث

وهذا قد ذهب الاولون الى وصفه
ثم اختلفوا فذهب من بعدهم الى ان
المتفقد من تلك الصفة
حقيقة تقيضها

اوجبه الشارع فادراك الحسن والقبح في هذا المقام
 موقوف على كشف الشرع عنهما بامس
 ونهيه واما كشفه عنهما في القسمين
 الاولين فهو مؤيد بحكم العقل
 بهما بالضرورة او ينظر ولا نزاع في كون
 الحسن بمعنى صفة الكمال كالعلم
 وفي كون القبح بمعنى صفة النقص
 كالجمل عقليين وكذا الانزاع
 في كون الحسن بمعنى الملائمة للعرض كحسن
 قتل زيد بالنسبة الى اخذائه فيكون القبح
 بمعنى المناقضة للعرض كقبح قتل زيد
 بالنسبة الى اوليائه عقليين او ينظر ولا نزاع
 في كون الحسن بمعنى صفة الكمال
 كالعلم وفي كون القبح بمعنى صفة النقص
 كالجمل عقليين وكذا الانزاع
 في كون الحسن بمعنى الملائمة للعرض
 كحسن قتل زيد بالنسبة الى اوليائه
 عقليين ثم المعتزلة في المسئلة طريقتان حقيقي هو
 ان الناس طرأوا يكون ضرورة بقم الظلم وحسن
 العدل وليس ذلك بالشرع اذ يقول به
 غير المتدين اصلا وكذا كبراهمة ولا يعرف لاختلاف
 باختلاف الاثم وهذا لا يختلف بذلك
 بل الامم مطبوعة عليه وكذا من رأى

على انه عقليين في المعتزلة
 الى عدله وقول القبح بمعنى المناقضة
 للعرض كقبح قتل زيد بالنسبة

شخصا

شخصا قد اشرف على المأول وهو قادر على انفاذه
 مال الى انفاذه وان لم يرج منه جواز ولا شكورا كما اذا كان
 طفلا او مجنونا ومن ثم من رآه قد دل على حسن الانفاذ وقبح تركه
 لذاته بالضرورة والزاني وهو انه لو حسن من الله تعالى فكل شيء
 كنهما اقتضا مذهبكم من ان القبح انما هو لاجل النهي الذي لا يقرب
 في افعال تعالى الحسن منه الكذب وخلق المعجز على يد الكاذب وفيهما
 ابطال الشارع لانه قد يكون في تصديقه للنبي كاذبا فلا تثبت الاحكام
 الشرعية ولا تنفي فائدة البعثة وهو باطل اجماعا وحيث بان ما يدعيه
 الضرورة منها اي من حسن العدل ولا نقاد وقبح الظلم وترك الانفاذ ولا
 ما اجمع عليه من امتناع الكذب وخلق المعجز على يد الكاذب فليدرك
 انهم وهو ان جزم الناس بقم الظلم وحسن العدل بمعنى الملائمة
 والمناقضة او صفة الكمال والنقص مسلم وبالمستزاع وفيه ممنوع وان
 الانفاذ حسن وقبح صفة لوقفة الجنية وهما عقليان وان امتناع الكذب
 منه تعالى غلب لا لفتح عقلي بل لتواتر الاجناد عن الانبياء عليهم
 الصلوة والسلام بصدقه تعالى وان دلالة المعجزة على صدق
 مدعي النبوة غالبة فلا تتوقف على امتناع الكذب كسائر العلوم
 التي ليست نقايضها متمنعة فمن تخبر بصدقه من ظم
 المعجزة على يد مع ان كذبه ممكن في نفسه
 فلو لم يلزم الالتباس بل النزاع في
 الحسن بمعنى تعلق المدح عاجلا والتواضع
 عاجلا والقبح بمعنى تعلق الذم عاجلا والعقاب اجلا فان
 المعتزلة هما عقليان وحسننا شرعيان فلا حكم
 من الاحكام بحسبه وما ينتمى اليها قبل الشرع عندنا وما

المعزلة فقالوا ما يدرك جهة حسنة وقيم بالعقل من افعال
التي ليست اضطرارية حسنة اقسام لانه ان اشتمل تركه على
مفسدة فواجب وفعله فحرم والا فان اشتمل فعله على مصلحة
فمندوب او تركه فمكروه والا فباح ولهم فيها الاحكام فبينه
ثلاثة اقوال الاول الخطر لانه تصرف وملك الغير بالاذنه لان الكلام
فيما قبل الشرع فيخرج كما في الشاهد والجواب للفرق بتضرر
الشاهد دون الغائب وايضا لحرمته التصرف في ملك الشاهد
مستفادة من الشرع والثاني الاباحة اذ هو تصرف الايض
المالك كالا ستظاير الجدار الغير والاقتباس من بابه واذ
خلقه اي الله العبد وخلق الشهوة فيه وخلق المتفجع به
من الثمار المطعومة وعزها فالحكمة تقتضي باحة اي اباحة
الانتفاع به والا كان خلقه عبثا وكيف يدرك تحريمه بالعقل
وما هو الا كمن يعترف عرفة من بحر لا ينزق ليدفع به عطشه
المهلك ا ترى العقل يحكم بمنع اكوم الاكوم منه وتكليفه
التعرض للهالك كالجواب عن الاول ان الاصل ثبت بالشرع
وحكم العقل في الاصل بالمعنى المتنازع فيه ممنوع بل انما
الحكم فيه بمعنى المأومة وموافقة الغرض وعن الثاني انه ربما
خلق السبصر عنه ومنع هواه وشهوته فيثاب على ذلك وهذا
منفعة جليلة او خلق لغرض آخر لا تعلمه والثالث التوقف على
ومرجعه الاباحة اذ لا منع منه فهو مباح وربما يقال هذا
لتفسير حزم بعدم الحكم لا توقف الا ان يزداد توقف العقل
عن الحكم او بمعنى ان هناك العنصر واباحة الحكم لا تعلم ذلك وهذا
امثل من التفسير الاول المشتمل على نوع تكليف في معنى التوقف

لكن

16
لكن عدم العلم لا يقتضي ارض الادلة اذ قد تبين
بطلانها بل لعدم الدليل على احد هذين
الحكمين بعينه ولا يجب على الله شي اذ لا حكم
حاكم عليه واجب بالمعزلة الاظلف وهو ما يقرب الى الطاعة
كعبثة الابناء فاننا تعلم بالضرورة ان الناس معها اقر الى الطاعة
وابعد عن المعصية ويلزمهم ان لا يتساهل من النفوس فانه نعم ان لو كان
في كل عصر بني وفي كل بلد معصوم يامر بالمعروف وينهى عن المنكر
وكان احكام الاطراف المجتهدين متعين لكان لطفوا وهم لا يوجبون الله
تعالى بل يحرم بعدهم واجبوا ايضا الثواب على الطاعة لانه
مستحق العبد فالاخلاق فيخرج مع انها اي الطاعة لا تكافي في النعم
السابقة لكن ثمرها وعظمها وحقارة افعال العبد وقلتها بالنسبة
اليها وما ذلك الا كمن يقابل نعم الملك عليه بما لا يحصر بخيرات
امثلة فكيف يحكم العقل بوجوب الثواب عليه واجبوا ايضا
العقاب على المعصية زجر عنها في ان ترك التسوية بين المطيع
والعاصي وهو قبيح وفيه ايضا اذن للعصاة في المعصية واعز
الهم بل انما مع انه اي العقاب خفة ولا سقاط فضل منه فكيف يدرك
امتناعه بالفعل وترك العقاب لا يستلزم التسوية فان
المطيع ثواب دون العاصي وحديث الاذن والاغراء مع رجحان
ظن العقاب بخير من رجوع ضعيف جدا واجبوا ايضا
الاصح للعبد الدنيا وبكذبة الكافر الفقير المعذب
الدين والاخوة فان الاصل له ان لا يخلق واجبوا ايضا
العوض على الايام بشرط ان لا يكون الايام قد وقع جزاء
لما صدر عن العبد من سيئة كما لو ائتمن فانه لا يجب على الله عوضه

وشرطه ان لا يكون الا باليوم ضاردا من المكلف اذ لو كان صادرا
منه اخذ للمجنى عليه مما يستحقه الجاني من الحسنات ان كان له ذلك
وان عدم فالصرف اى فيجب صرف المولى عن ياقومه او
نقوبض من عنده مما لا ينقص عن ياقومه وهل يجب ان يكون
العوض المعروف عندهم ثمة نفع مستحق خال عن العظم والاحوال
فى الآخرة كما قال العارف والجبك وكثير من متقدمهم
دوامه كالثواب فان انقطاعه بوجوب ما يستحق هذا لا
عوضا آخر وتيسر لورده كجواز عدم شعوره بالانقطاع
ويجوز ان يكون في الدنيا كما قال ابو هاشم واتباعه لعدم وجوب
ودوامه وهل يدوم العوض كما يدوم الثواب ويجوز انقطاعه
واصل الاختلاف الاول وهل يحيط به العوض بالذنوب
كما يحيط الثواب ولا فمن قال بالاجباط عتسك ثمة لولام ككات
الفاستق والكافر فى كل وقت من اوقات الآخرة فى نعيم العوض
وعقاب الفسق والكفر والجمع بينهما محال ومن لم يقل به ذهب
الى ان عوض اهل النار باسقاط جزئهم من عقابهم بحيث يظهر
التخفيف وذلك بتفريق الجزئ الساقط على الاوقات كما لا يتام
بانقطاع التخفيف وهل يجوز ايضا ما يصلح عوضا للابداوم
ابتداء امر لا يجوز وعلى الجواز فهل يجوز ان يؤم ابتداء للعوض
اى لعوض بعد الابداوم امر لا يجوز لان تأخير العوض مع مكان
الاستدابة على طريق التفضيل مخالف للحكم وعلى المنع فهل
يؤم لعوض زائدا على الابداوم لطفاله وعبرة لغيره يعنى
ان لما نفع من جواز التفضل قبل ما يوصل عوضا مختلفا
فجوز بعضهم الابداوم المجرد للعوض واعتبر اخرون ان يكون

مع التعويض شئ اخر وهو ان يكون لطفاله اجراله ولغيره
ويؤد العوض بالزائد لانهم صرحوا بان العوض من الله
تعالى لا يجب ان يكون زائدا بحيث يرضى كل ما قل بتجل ذلك الام
لاجل ذلك العوض من الله تعالى واختلافوا فى اليه اى هل يعرض
بما يلحقها من الام والام والمشاقة من حيوتها وعتقها عن
امثالها التى لا تقاسى مثلها او لا تعويض وعلى التعويض هل
عوضها فى الدنيا او فى الآخرة واذا كان فى الآخرة فهل هو فى
الجنة او فى عرشها وعلى كونه فى الجنة هل يخلق فيها عقل لتفعل
انه جزءا وانه دائم غير منقطع وقيل اى قال بعض المعترزة لالم
لها ولا للصبي وانما قال ذلك هربا من التزام دخولها الجنة
ومخلق العقل فيها وهو ممكن ابن واذا لم يحيط عليه تعالى شئ فيجوز
تكليفه بما لا يطاق ويجوز التكليف بما علم الله عدمه اجازة
والا لم يكن العاصى بكفره وفسقه مكلفا ولم يقع التكليف با
لمتنع لذاته كجمع الصدين وقيل وقع فان الله تعالى امر بالجهل
بان يصدق فى ان لا يصدق وذلك جمع بين المفضين والحواس
ليس المكلف به هو الجمع بل تحصيل الايمان وهو ممكن كفى فى نفسه
معذور للعبد بحب ذاته وان امتنع لسابق علم واجبا وعلى
عدم وقوع التكليف بالمتنع لذاته فهل يجوز عفا الامه هل
الا يجوز اذ لا يعقل وقوعه قاله يطلب ولا ينافى عدم تعقل و
هو محقق تصور منفي بمعنى انه ليس لنا شئ موهم او محقق
هو اجتماع الصدين وتصور بالتمشيم بمعنى انه يتصور اجتماع
المتخالفين كالسواد والاحمر ثم يحكم بان مثله لا يكون بين
الصدين فيجوز التكليف عند البعض بناء على كفاية هذا التصور

لا مكان التكليف والنزاع بيننا وبين المعتزلة فيما لا يتعلق به
قد رتبنا عادة فلا يريد ان يمان الى الحب لانه متعلقها عادة شدة
لا غاية ولا عرض لفعلة تعلقها بالمعتزلة والابان
كان فعله معلا وبالعرض مستكمل اي فهو مستكمل يحصل ذلك
العرض لانه لا يصلح عرضا للفاعل الا ما هو اصل له من عدمه فان
يقول قد يكون العرض ينفع الغير قلنا يلزم الاستكمال ولو كان
العرض ينفع الغير لان نفع الغير واكسبا اليه ان كان اولي بالنسبة
اليه تعلق من عدمه جاء الالزم الاستفادة ما هو اولي به والالزم
يعلم ان يكون عرضا له واذا عرض الفعل امر خارج عنه يحصل
تعلق للفعل وبواسطة فلا فعل مدخل في وجوده وفعل
الباري لا خارج من الافعال عنه لانه فاعل الجميع الاشياء ابتداء
واجتمع المعتزلة على وجوب العرض في افعال تعالى بان الفعل
المخالف الى عن العرض عبث عجزا وانه فيجب واجيب بان ان يمتنع الخلو
من العرض عبثا الزمناه اذ هو عين دعوانا فاولوا الى
المعتزلة وهي اي الغاية في التكليف المقرض لاستحقاق التعظيم
اي المنفعة الدائمة المفترضة بالتعظيم اذ التفضل به بدون
استحقاق سابق فيجب الالزم ان السلطان اذا امر بربا
واعطاه من المال فما لا يدخل الحصر يستقيم منه ومع ذلك
اذا نزل وقام بين يديه معطى اليه نسب الى تركا كما العقل فالتة
سبحان لما اراد ان يعطي عبادة منافع دائمة مفرقة بتعظيم
ولم يحسن ان يتفضل بذلك عليهم بلواستحقاق
كلفهم بما يستحقون به والجواب
لانهم ان التفضل بالثواب فيجب بل لا فيجب

هناك

هناك اصلا وان سلم قبحه فمن اي فانما يقع من يتفهم ويتصور
لا من الله تعالى فانه يجوز وان سلم قبحه من الله تعالى ايضا
فنقول يمكن المقرض للثواب باسهل من هذه التكليف الشاقة
اذ ليس الثواب على قدر المشقة فان في التلغظ بكلمة الشهادة
من الثواب ما ليس في العبادات الشاقة وما يروى من ان افضل العبادات
انحرها اي اشقتها فذلك عند النساء في المصالح فلا ينافيان
يكون الاخف الاسهل اكثر ثوابا اذا كان اكثر مصلحة واعظم
فائق ثم الاسم غير التسمية لانها وضع الاسم للشئ ولا شك ان
وضع الاسم عن الاسم وغير المسمى عند قومه ونفسه عند الغريب
وهو ان يورثه وغيره لكن ارادوا الاسم مدلول اللفظ وبالمسمى
المدلول المطابق حيث قالوا كل اسم فهو المسمى بعينه فقولك الله قول
زال على اسمه هو المسمى وكذا قولك عالم وخالق فانه يدل
على الرب الموصوف بكونه عالما وخالقا والشيخ اراد بان
لاسم مدلوله والمسمى ما هو اسم من المطابق والمقتضى فلهذا
قال الاسم نفسه اي نفس المسمى كالله فانه علم للذات من غير
اعتبار معنى فيه او غير كالرازق مما يدل على نسبة الى غيره
ولاشك ان تلك النسبة غيره او لا نفسه ولا غيره كالعالم كما
يدل صفة حقيقة قائمة بذاته وهي عنده لا غيره ولا غيره وقد وجد
الاسم من الذات بان لا يكون المسمى ذات الشئ من حيث هو
ففرع اي حدة من الذات فرع تعلقها فمن ذهب الى جواز تعلق
ذاته جواز ان يكون له اسم بازا حقيقة المحصورة ومن ذهب
الى امتناع تعلقها لم يجوز له اسم بازا حقيقة المحصورة ومن ذهب
الى امتناع تعلقها لم يجوز له اسم بازا حقيقة المحصورة ومن ذهب
الى امتناع تعلقها لم يجوز له اسم بازا حقيقة المحصورة ومن ذهب

الى تفهم واذا لم يكن ان يعقل ويفهم فلا يتصور اسم باذنه
 وفيه بحث لان الخلق في تعقل كنه ذاته
 ووضع الاسم لا يتوقف عليه اذ يجوز ان تعقل ذات
 ما بوجه من وجوهه ويوضع الاسم خصوصية ويقصد بغيرها
 باعتبار ما اعتبره وما لا يعتبره ما يكون ذلك الوجه مصححاً للوضع
 وخارجاً عن مفهوم الاسم وقد يؤخذ من كنه كنه الانسان
 فيمنع عليه تعالى لان الوجوه لا تباقي التركيب ومن
 الوصف حقيقة كالعالم او اضافاً كالمأجد بمعنى العالي
 او سلباً كالقدوس اي الخيرا عن المعائب وقد يؤخذ
 من الفعل كالحاق وقد يتركب بناءً كالجبار فان معناه
 منيع لا ينال وهو مركب من صفة اضافية مع سلبية وكما
 لفظه فان معناه غالب يغلب فهو مركب من صفة فعلية مع سلبية
 وقد يتركب اكثر من ذلك كالعظيم فانه الذي انفت عنه
 صفات النقص وحصل جميع الكمال فيشتمل الصفات
 الحقيقية والفعلية والاضافية والسلبية والتسمية توقيفية
 فلا يجوز اطلاق اسم تعالى الا باذن عند الشرح
 ومتابعيه وهو المختار ذهب المعتزلة والكرامية الى انه
 اذا دل العقل على انضاف بصفة وجودية او سلبية جاز
 ان يطلق عليه ما يدل على انضافها سواء ورد ذلك
 الاطلاق اذن شرعي او لم يرد وكذا الحال في الافعال
 وقال القاضي ابو بكر من اصحابنا كل لفظ دل على معنى ثابت
 لله تعالى جاز اطلاقه عليه باو توقيف اذا لم يكن اطلاقاً موهماً
 لما لا يليق بكرهه فمن لم يخرج ان يطلق عليه لفظ العارف

للعارف لان المعرفة قد يزداد بها علم بسبب غفلة والخلق
 في غير اسماء الاعاظم لموضوع في اللغات ولما مضى الكلام
 على الالهيات شرع في التسميات فقال هذا مبحث النبوات
 النبي لغة المحسن الطريق والمبنى والمرتفع وعرفاً من قال الله ارسلناك
 الى الناس جميعاً او الى قوم كذا ونحوه مثل بعثناك وابلغهم
 وابلغهم عن سمي بذلك لانه وسيلة الى الله تعالى ونحوه و
 مرتفع شأنه وقال المحسن ان النبي شخص مطلع على الغيب الكائن
 والماضي والاتي بسبب اتصاله بالجزات المنتقشة بصور
 فما يحدث في هذا العالم تطبعه في العناصر لقوة في نفسه فتظهر
 منه الخوارق ويرى الملائكة مصورة ويسمع كلامهم و
 ومثله تنقاد لهم فيتم التعاون الضروري لمفعول الالتفات
 وينتظم امر المعاش والمعاد فيجب لك عقاب في العتابة
 الالهية المقضية لابلغ وجوه الانظام والمعجزة ما قصد به
 اظهار صدق المدعى انه رسول الله تعالى وشرطه المعجزة
 ان يكون فعلاً لله لان التصديق منه لا يحصل مما ليس من قبله
 او قائماً مقامه من التروك نحو ما اذا قال معجزني ان اضع
 يدي على راسي وانتم لا تقدرون عليه فتفعل وعجزوا
 فانه معجز ولا فعل لله ثم كان عدم خلق القدرة ليس فعلاً
 ومن جعل التروك وجوداً بناءً على انه الكف وان يكون
 خارقاً للعادة اذ لا اعجاز دونه ولو كان ذلك الخارق
 مقدوراً للنبي لان قدرته غير عادة معجز وان تتعدى معاذته
 فان ذلك حقيقة الاعجاز وان يكون ظاهراً مع دعوى
 النبوة ليعلم انه تصديق للنبي وان يكون موافقاً لها

الى المدعى فلو قال معجزتي ان احيي ميتا ففعل خارق اخر لم يدل
على صدقه لعدم تنزله منزلة تصديق الله اياه وان يكون غير
مكذب لها فلو قال معجزتي ان ينطق هذا الضب فقال انه
كاذب لم يعلم به صدقه بل ازاد اعتقا وكذبه لان
المكذب هو نفس الخارق ولا يشر من يحيي ميتا كذب لان المعجز
احياؤه وهو غير مكذب له انما المكذب هو ذلك الشخص كاذبا
وهو بعد ذلك الاحياء مختار في تصديقهم وتكذيبهم ولم يتعلق به
دعوى فلو يقدح تكذيبه في دلالة الاحياء على صدقه ولو فاش
عقبه وقال القاضى اذا خرميتا عقيل التكذيب بطل الاعجاز
لانه كان احيى للتكذيب فصا دمثا تكذيب الضب والخو
عدم الفرق لوجود الاختلاف في الصور يتفق وان يكون
مقارنا للدعوى ومتاخر عنها كان يقول معجزتي ان يحصل
كذا بعد شهر لان المتقدم يقتضى التصديق فينبى الدعوى ولا
يعقل والمتقدم من الخارق على الدعوى كرافات كلامه عيسى
عليه السلام في المهد وقال القاضى كان بينا في جناب لوجهنا
بيننا وقد يوحد الله تعالى الشوايط اى شرائط النبوة من كمال
العقل وغيره والطفل فلو تكون معجزاته في حال صغر
متقدمة على نبوته ودعواه اياها ولا يخفى بعد مع انه
لم يتكلم بعد هذا الكاظم الى اوانه ولم يظهر الدعوى بعد ان
تكلم بها الى ان تكاملت فيه شرائطها وبلغ اربعين سنة ومن البين
ان نبوته النبوة مدة طويلة
بارود دعوى وكلامه كما لا يقول به
خاقل واما قوله فجعلني نبيا فهو كقوله النبي عليه السلام

كنت نبيا وادم بين الماء والطين في انه غير عن المتحقق في المستقبل
بلفظ الماضي وهو المعجز فعل الفاعل المختار وقال
الفاوسفة المعجز اما تركت كالموت اى كالترك للقوت المعتاد
بوجهه برهة من الزمان خالف العادة لا يجذب النفس التركية
عن الكد وذاق البشرية اما الصفا جوهريا في اصل فطرته
واما التصفية بغير من الجاهل وقطع العاروق الى عالم
القدس فتد كلف عن التحليل اى تحليل مادة البدن فالاحتياج
الى البدن كفى اى كما في المرض فان النفس لا تستغنى عنها
لمرض من الامراض الحادة وتحليلها الى اواردة تنكف عن
التحليل لسواد المجودة فيفسك عن القوت فالوامسك في ايام
صحة شطهم هلك او قول كذا الاخبار عن الغيب ان يقع له
في البقطة كالزوايا او فعل لا تقي منه اى تقي بان تنصرف
بقوتها كالتروية في مادة العناصر فيما اى في مادة عنصرها
فلا يحسن كفى اى كما تنصرف في اجزاء بدنه ويثبت نبوة محمد عليه الصلوة
والسلام الدعوى منه لهما وظهور المعجز على يد علي وفا
واظهرها اى معجزاته القدران ودليل كونه معجزة انه لقواتر انه
تحدى به ولم يعارض ولا نقل لانه مما استوفى الدواعي
على نقله سيما والخصوم اكثر من حصى البطحاء واخرص الناس
على اشاعة ما يبطل دعواه واعترض بان ظهور المعجز لا يدل
على الصدق في دعوى النبوة لاحتمالات الاول كونه من فعله
لا من فعل الله اما المخالفة لنفسه لسائر النفوس في الماهية كما ذهب
اليه جماعة اولئك اخص في بدنه او لكونه ساحرا او طلسم اختص
بمعرفة او خاصيته بعض الركبات كالمغناطيس الثاني استناده

الى بعض الملائكة او الشياطين او الانصالات الكوكبية وهو قد
 اخاط من ضاعة الجحامة بما لم يحيط به غيره فالتخذه ما علم وتوهمه
 من الغرائب معجز النفس الثالثة ان يكون كلامه لا معجزة الرابع
 ان لا يقصده التصديق اذ لا عرض وجبا في افعاله تعالى
 الخامس انه لا يلزم من تصديق الله اياه صدقه الا اذا علم
 استحالة الكذب على الله ولم يعلم ذلك عقلا اذ لا يقع منه شيء
 عندهم السادس لعل المتخذي لم يبلغ من هو قادر على المعارضة
 او لعله تركها مواضع في اعلا كلمة ليتناول من دولته خطأ
 السابع لعلهم استهانوا به او لا وافهم اخبر الشدة شوكتهم
 او شغلهم فابتغوا حيل اليه في تقوم معيشتهم الثامن لعله
 عورض ولم يظهر لما نفع او ظهر ثم اخفاه اصحابه عند استيادتهم
 وطمسوا اثره ومع قتيام هذه الاحتمالات لا يبقى لها دلائل
 على الصدق والجواب ان الاحتمالات العقلية ضرورية لا تنفك
 فانها لا تنافي في العلم العادي كما في المحسوسات وله معجزات لا يخرج
 الوان كالاتفاق القوي وكلام الجادات والحيلوات العجم وحركة
 الجادات واشباع الخلق اكثر من الطعام القليل ونبوع الماطر
 بين بين اصابعه واخباره بالغيب وكل واحد منها اظهر وان لم
 يتواتر فقد تواتر القدر المشترك بينهما وانما اظهرها المعجز
 على من يدعي النبوة تصديق له فيما هو ادعاه عادة عند الاشياء
 عن الاعقار فان اظهرها المعجز على الكاذب ممكن عقلا
 لكن انتفاؤه معلوم عادة كسائر العادات لان من قال انا نبى
 ثم لم يتق الجبل واوقفه على رؤسهم وقال ان كذبوني وقع عليكم
 وان صدقتموني انصرف عنكم فكما هو تصديق بعد عنهم واذا

لَيْسَ

واذا هنجوا

واذا هموت كذبهم علم بالضرورة انه صادق في دعواه والعادة
 فاضته باصتناع ذلك من الكاذب مع كونه ممكنا عقليا الشمل
 قدرته تعالى للممكنات باسرها وقد ضربوا لهذا مثالا قالوا
 اذا دعى الرجل بمشهد الجحيم الغفراني رسول هذا الملك ثم قال
 للملك ان كنت صادقا فخالف عادتك وقت من المواضع المعتادة
 لان من السرير واقعد بمكان لا تقتاده ففعل كان نازلا منزلة
 التصديق بصريح مقاله ولم يشك احد في صدقه بقرينة الحال
 ثم انا دعى ان ظهر المعجزة بعيدا عما بالصدق وان كونه مفيد
 معلوما بالضرورة العادية لا انا نفيس بالشاهد حتى يتجبه
 عليه ان الشاهد تعلق افعاله باعرض لان نزاع المصالح ويذكر
 المفساد بخلاف الغائب اذ لا يسأل بالمصلحة والمفسدة
 فان يصح القياس واما ذكر المثال فالتفهم وزيادة المقترير
 ويؤكد اي يؤكد صدقه عليه الصلوة والسلام في دعواه النبوة
 احواله من اخلاقه العظيمة واحكامه واقداره حيث يحكم قال
 الا بطل واخبار الانبياء عنه قال البراهمة والصائبة والنبأ النجدة
 العقل كاف في البعثة قال فانك فيها اذا ما فهم عقلا وترك
 وما حسن فعل والا يحكم العقل في الفعل بحسن ولا قبح
 اتباع الحاجة في فعل عند الحاجة لان الحاجة ناجزة فيجب
 اعتبارها دفعا لمضرة فوائدها ولا يعارضها محذور احتمالات
 المضرة بتقدير فتحه وتركه عند عذرها لا مقتضا في دفع المضرة
 المتوهمه والجواب لا نسلم حكم العقل بالحسن والقبح وان سلم حكم
 العقل نهما فالشروع بفصل ما يعطيه العقل انجلا او ما يقصر
 عنه واذا العمول متفاد ولبته متخالفة ممنوع اي مبتلاة

بالشهوة والغضب فالو بد من شرع عام ينقاد له الكل
وقيل في الشرايع فالو يوافق الحكمة كإباحة ذبح الحيوان
وإيجاب تحمل الجوع والعطش ونزع الملوذ التي بها صارح
اليدين في إتمام معيته وتكليفه أفعال الشاقة كطهي الفيا
في وكزيان بعض المواضع والوقوف ببعض والسعي في بعض
والطواف ببعض مع تماثلها إلى ما لا يحصى قلنا ممنوع بل يقصر
عنه العقل ولا حكمه وقيل يجوز خرق العادة سقططة
أذ لو جاز أن ينقلب الجبل ذهبا والبحر دها
والمدعي النبوة شخصا آخر غير من عليه ظهر المعجزة إلى غير
ذلك من المحالات ونفع كونه سقططة فان المراد بجوارفت
العادة أمور ممكنة في نفسها ممنوعة في العادة بمعنى أنها لم
تجر العادة بوقوعها كإقلاوب اعضايتها فامكانها
ضروري ولا يجوز بعدم وقوع بعضها كإقلاوب الجبل والبحر
وهذا الشخص ومثال ذلك لا ينافي الامكان الذاتي و
ايضا ما ذكرتموه مشتركة الالتزام فان ابداع المعجزة
ليس بابعد من ابتداء خلق الارض والسماء وما بينهما وقال
السميت العلم بحصول المعجز لا يمكن لمن لا يشاهده الا بالتواتر
لكن التواتر لا يبين العلم اذ يجوز الكذب على كل واحد من أهل
التواتر فكذا الكل يجوز عليه الكذب اذ ليس كذب على الكل
الكذب كل واحد واحد من كل طبقة من طبقات اعداد الرواة
كما أي حكم فاقبلها بواحد قطعا فان من جواز افادة المائة
للعلم اجاز افادة التسعة والتسعين له ولم يحصر في عدد
فلنفرض طبقة لا يقيد كاثنين تم تزيد عليها واحدا واحدا

فلا يبينه شيء من هذه المراتب بالغاما بلغ لمساواة كل منها لما
قبله في عدم افادة قلنا يبين ضرورية التعلم الضروري
بالبارود النائية والاشخاص الماهرين صيته ولا سبيل إليه الا
التواتر وقال اليهود نبوته تقتضي نسخ دين من قبله لكنه
لا نسخ جائز لانه لا بد ان يكون الحكم الصادر عنه تعالى مستمرا
على مصلحة لما يلزم الترجيح بالوضوح وخيذ لو كان في الحكم
المنسوخ مصلحة لا يعلم فواتها بالنسخة فهو جهل وان كان يعلم
فواتها فإي رعايتها ولا تهمها بالوسبب ثانيا فهو يذم اي ندم
عما كان يفعل والجواب انه لا يلزم جهل ولا يذم اذ لعله أي النسخ
لمصلحة بدت ولم تكن خاضعة قبل فان المصالح تختلف بحسب
الوقاات كشر بالدواء الخاص في وقت دون وقت فربما كانت
لمصلحة بدت في وقت ثم تبوت الحكم وفي آخر ارتفاعه وهذا الجواب
انما يحتاج إليه ان وجبت رعايته المصلحة في الاحكام واه فغذنا
لا يجب فالو يلزم اشتغال الحكم المنسوخ على مصلحة وكان موسى
عليه السلام نفاه أي نفي نبوته ولاحد من الاعتراف بصدقه
لكونه نبيا اذ لو ابتدأه تواتر عنه قطعا لكونه من الامور العظيمة
التي يتوافق الدواعي على نقلها واشاعتها لا سيما من الاعداء يتكرر
ومن يذم عن نسخ دينه والا بان سككت عن النفي والاثبات لم
دينه بل كان يثبت من فواحش لان مقتضى الاطراف يتحقق
بالمرة الواحدة وانه معلوم بالانتفاء لتقرره الى التواتر او ان النسخ
باتفاق والجواب لعله ابدته ولكنه لم يتواتر اما لقلة
الدواعي منهم الى نقله لما فيه من الحجة عليهم لاهم ولقلة النقلة
في بعض الطبقات المعبرة كثرتها في التواتر لان اليهود جرت لهم

وقام ردتهم الى اقل القليل ممن لا يحصل التواتر بنقله
 والا بنيت معصومون عن الكفر والضلال والخطا في
 الفتوى والحكم اجماعا وجوز الفضيلة عليهم المعصية
 وانها كفر عندهم فلزمهم تجوز الكفر وتجوز الرفضه اظهاره
 اي اظهار الكفر بيقينه عند خوف الهلاك كان
 اظهار الاسام حينئذ لقاء النفس في الهلكة ورد ثباته
 يفضي الى اخفاء الدعوة بالكلية اذ اولى الاوقات باليقينة
 وقت الدعوى للضعف بسبب قلة الموافق وعدمه ولكثرت
 المخالفين وجوز الحشوية صدور الكفار عنهم عدا وجوز
 قوم صدورها عنهم سهوا وصدور الصغار عنهم عدا
 وتجوز اصحابنا صدور الصغار عنهم سهوا الاصغار
 الحسنة وينهون عليها فلتنهون عنها هذا كله بعد الوحي
 وقبل الوحي منع الكبار والاضرار على الصغار الا نادرا و
 منع المعتزلة ان يصدر عنهم ما ينفر الطباع عن متابعتهم و
 منع الرفضه صدور الذنب عنهم مطلقا صغيرة كان او كبيرة
 عدا او سهوا او خطا في التناول قبل الوحي وبعده **لنا**
 على ما هو المختار غلب وهو ان لا يبيأ في زمان نبوتهم معصومون
 عن الكبار مطلقا وعن الصغار عدا انهم لو اء بنوا حرم
 اتباعهم فيه ضرورة انه يحرم ارتكاب الذنب مع ان اتباعهم
 في اقوالهم وافعالهم واجب للاجماع عليه ولقوله تعالى قل ان
كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ورد في شهادتهم
 شهادة لفاسق بالاجماع ولقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنباء
 فقبضوا ولا تؤمنوا باطلا بالاجماع ولان من لا قبل بشهادته

في متاع الدنيا كيف فتمتع في الدين **ووجب جرحهم** لعموم الامر المعروف
 والتمني عن المنكر والرجاء اذاء واذا فهم حرام اجماعا ولقوله تعالى
 والذين يؤذون الله ورسوله وضوعف عذابهم اذا لا على رتبة
 يستحق عقابا ونقلا واشد العذاب لمقابلة اعظم النعم بالمعصية
 ولذلك ضوعف حد الحر فيلزم ان يكونوا اسوا من حال من عصاة
 الامم ولم ينالوا عذاب لقوله تعالى لا ينال عذاب الظالمين
 والمذنب ظالم لنفسه واي عهد اعظم من النبوة وكان من
 حزب الشيطان لان الله تعالى قسم المذنبين الى حزبين الله
 وحزب الشيطان والمطيعون حزب الله تعالى اتفقا فلو كان
 المذنبون كذلك بطل التقسيم فيلزم ان يكون الانبياء المذنبون
 خاسرين لقوله تعالى الا ان حزب الشيطان هم الخاسرون مع ان
 الزهاد من احاد الامم داخلون في المفلحين فيكون واحد من احاد
 الامم افضل بكثير من الانبياء وذلك مما لا يشك في بطلان
 ولم يكونوا مخلصين لان الذنب باعواء الشيطان وهو لا يغوى
 المخلصين لقوله تعالى حكاية عنه على سبيل التصديق لا غوتينهم
 اجمعين الا صنادك منهم المخلصين واللازم باطل لقوله تعالى
 في حق ابراهيم واسحق ويعقوب انا اخلصناهم بخالص ذكرى
 الذار واما القصص الواردة في القرآن او الاحاديث او الآثار
 المومة لصدور الذنب عنهم في زمان النبوة فانقل منها احادا
 مردودة لان نسبة الخطا الى الرواة اهور من نسبة المعاصي الى
 الانبياء وفابتعت منها رواة احملناه على انه كان قبل الوحي و
 من قبل ترك الاولى وهي صغار صدرت عنهم سهوا اولها
 محامل اخروفتا ولها وتصرف عن ظاهرها

وانها اي العصمة عند الحكماء ملكة تمنع الخجور وهي اي هذه
الملكة انما تحصل بالعلم بمشايير المعاصي ومناقب الطاعات
وتتأكد هذه الملكة فيهم بتتابع الوحي بالاوامر والنواهي
والاعتراض على ما يصدر عنهم من الصغائر بالسهر وهو من ترك
الاولى وقيل امتناع الذنب من النبي لخاصيته في نفسه وبديته
ويكذب ان النبي يتعلق به المدح والتكليف بترك الذنب ولو كان
ممنوعا لما كان كذلك ويكذب ايضا قوله تعالى قل انما انا بشر
مشاءكم يوحى الي فان يد على ثلثهم لسيائر الناس فيما يرجع
الى البشرية ولا امتياز بالوحي لا غير واما عندنا فالعصمة ان لا
يخلق الله فيهم ذنبا وعصمة الملائكة لثابتها وجهان الاول قولهم
اجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نستبح جحيمك
وقدس لك ولا يخفى فايها من وجوه المعصية اذ فيه عيب
لم يجعله الله تعالى خليفة بذكر مثالبه وفيه ايضا عيب
وتزكية للنفس بذكر مناقبها وفيه ايضا ان نسبتهم الافساد
والسفك اليه رجم بالظن اذ لا يليق بحكمة الله مع ارادته
اعزاز بني آدم ان يظلم اعداءهم على عيوبهم واتباع الظن في مثله غير
جائز لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وفيه ايضا
انكار على الله تعالى فيما يفعله وهو من اعظم المعاصي والثاني
ان ابليس غاص بترك السجود حتى صار مطرودا ملعونا
وهو منهم لا يستثنى في قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعين
الا ابليس وتناول الاقرباء في قوله تعالى واذ قلنا للملائكة
اسجدوا اولوم يتناوله الامر لما استحق الذم ولما قيل له فما منعك
ان تسجد اذ امرتك والجنوب عن الاول ان قولهم اجعل استغفرا

عن الحكماء الداعية الى خلقهم لا انكار على الله في خلقهم والغلبة
اظهار مشايير المعاصي وذلك انما يتصور لمن لا يعلم
والله سبحانه وعالم بجميع الاشياء ما ظهر منها وما بطن فالغلبة
هناك وكذلك التزكية ولا رجم بالظن وقد علموا ذلك بتعليم الله
ان يكون فيه حكمة لا يعرفها او يجرب كقراءة هذه الاية من اللوح وعن
الثاني ان ابليس كان من الجن وصح الاستثناء وتناوله الاثر تغلبا
وكون طائفة من الملائكة مستثنى بالجن خلافا لظاهره ان ذكر
كونه من الجن في معرض التعليل لا يستلزم كباره وعصيانه يا باه
ولم يثبت لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون بسجود الملائكة
والنهار لا يفترون يخافون ربهم من فوقهم اي فالو يعصون
ويفعلون ما يؤمرون وفضلهم اي الانبياء على الملائكة العلوية
السين اوتيه فيدبر لان من نزاع في انهم افضل من الملائكة السفلية
الارضية اكثر اصحابنا وكل الشيعة واكثر اهل الملل لا يسجدون
لادم فقد امر بالسجود وامر الاذن بالسجود لا افضل هو السابق
الى الصم وعنه كس على خاوف الحكم لان السجود اعظم انواع الخدمة
واخذ الام افضل للفضل لا قبله العقول واذا كان آدم افضل
منهم كان غيره من الانبياء كذلك اذ لا قابل بالفضل واعترض
بان السجود يقع على الخفاء فلهذا لم يكن سجود تعظيم لاذ يجوز ان
يكون سجودهم لله وادم كان كالقنبله ثم وعلى تقدير كونه لادم جاز
ان يكون عرفهم في السجود كونه قائما مقام السلام في عرفنا فالكون
غاية في التواضع والخدمة لان هذه قضية عرفية يجوز اختلافها
باختلاف الارزاقه وايضا جاز ان يكون امرهم بالسجود
ابتلاء لهم لتمييز المطيع منهم عن العاصي فالويل على تفصيله عليهم

في شيء من هذه الاحتمالات والجواب ان قوله تعالى ارايتك هذا الذي
 كرمت على نفي الاحتمالات ويدل على انه اسبحار تكويرة وتفصيل اذ لم
 يتقدم هناك فداي صرف اليه الكريم سوى الامر بالسبح والحمد
 الاسماء كلها الى قوله قالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمنا فانه
 يدل على ان آدم علم الاسماء كلها ولم يعلمها اسمع قل هل يستوى الذين
 يعلمون والذين لا يعلمون فانه يدل على ان العالم افضل من ثم
 واذ عبادتهم اي البشر اشق من عبادة الملائكة لانهم مع شهوة
 والغضب الغائقين عنها فهي فضل لقوله عليه الصلوة والسلام
 افضل الاعمال اسخوها اي شققها فيكون ضلجها اكثر ثوابا وليس
 للملائكة شهوة ولا غضب ولا نه اي للشورك عن طبيعة البهية وقيل ملكي
 فهو بين البهية التي لها شهوة بالوعقل وبين الملك الذي له
 عقل بالوشهوق فطبيعة له حظ من البهية ويعقل له حظ
 من الملكية ومن على طبيعة عقله فهو شرف من البهية ثم
 لقوله تعالى اولئك كالانعام بل هم اضل من اي فذلك يقتضي
 بطريق قياس احد الجانين علم الاخر من على عقله طبيعة
 فهو خير من الملائكة والحكماء والمعتزلة وابو عبد الله الحلي
 والقاضي ابوبكر عكسوا فقالوا للملائكة افضل لانهم ازواج حرة
 كما لا تها بالفعلة علوية متعلقة بالافال والكواكب مبداء عن
 الشهوة والغضب قوية على الافعال الشاقة كالزال فانه لو وجد
 يتحرك كما تها والسحاب يعرض ويحول تبصر فيها تها نورانية لطيفة
 لا حجاب فيها عن تحلي الانوار القدسية بخلاف النفوس الناطقة
 في الكل ولا اقول لكم اني ملك فانه كلام في معرض التواضع وفي
 التعظيم والترفع والتزول عن درجة الملكية والجواب لا نسلم انه

في معرض التواضع بل لما نزل قوله تعالى والذين كذبوا باياتنا
 عذبهم العذاب بما كانوا يفسقون والمراد قولهم استعجلوا بالعذاب
 تكذيبا وكفرية وتكذبا له فنزل قوله تعالى قل لا اقول لكم غدي
حزائن الله ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم اني ملك بيان انه ليس نزل الغراب
 من خزائن الله ولا يعلم ايضا متى ينزل بهم الغراب منها ولا هو
 ملك فيقدر على انزال العذاب عليهم كما يحكي ان جبريل قلبت لحد
 جنته مذابن قوم لوط فقد دلت الالة على ان الملك اقدر و
 اقوى فابن حديث الا فضيلة التي هي كثرة الثواب ولقوله تعالى
 فانها كما رجا عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين اذ يفهم منه انه
 حرضها على الاكل من الشجرة لما منع عنه بان المقصود بالمنع قصور
 كما عن درجة الملائكة فكان منها ليحصل لهما ذلك الشرف فقوله
 واقد ما عليه والجواب انها ايا الملائكة احسن صورة واعظم خلقا
 واكمل قوة منها فاما مثل ذلك وخيل اليها انه الكمال الحقيقي
 والفصيلة المطلوبة ولقوله تعالى ان يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله
 ولا الملائكة المقربون وهو صريح في تفصيل الملائكة على المسيح كما يقال
 لانا اقدر على هذا ولا من هو فوق في القوة ولا يقال ولا من هو دون
 والجواب ان الضاري استعظموا المسيح لما رآوه قادرا على احياء الموتى
 وكونه بالواب وام فاذا لم يستنكفوا عبد الله وادعوا الالهية
 والملائكة ففوق فيها فانهم قادرون على ما يقدر عليه وكونه بالواب
 فاخرجوه عن كونه من العبودية ولم يضر ذلك سببا لا دغا ثم
 الالهية فالمسيح اولى بذلك وليس ذلك من الافضلية في شيء ولقوله
 تعالى ومن عنده لا يستكبرون عن عبادة الله والمراد بكونهم عنده
 ليس القرب المكاني بل قرب الشرف والترتبة والجواب المعارضة

بقوله تعالى في حق البشرى مقعد صدق عند مليك مقتدر فظهر
 ان العندية تدل على الفضيلة دون الافضلية ولا ان الملائكة
 معلوا الانبياء ورسول الله اليهم ولا شك ان المعلم والرسول
 افضل من المتعلم والمرسل اليه والجواب عن الاول انهم مبلغون
 والمعلم هو الله تعالى وعن الثاني انه لو كان قاعدة كلية لوجب
 ان يكون واحد من اخاد الناس اذا ارسله ملك فمالك الى ملك افضل
 من الملك المرسل اليه وهو باطل قطعاً ولا طرد تقديم ذكرهم اي
 الملائكة على الانبياء والمفضل لا يقدم على سبيل الاطراد والجواب
 ان ذلك بحسب تربيت الوجود فان الملائكة مقدّمون في الوجود
 فجعل الوجود للفضلي مطابقاً للوجود الحقيقي والكرامات
 للواليا جارية وواقعة فجاوزها للوستاذ المحركات الى قدرته
 الشاملة لجمعها فالمرتبة شيء منها على قدرته ولا يجب عرض
 وقوعه محال لذاته وقوعها لقصة مريد حيث جيت بالوذكر
 ووجد الرزق عندها بلا سبب وتساقط عليها الرطب من
 النخلة وقصة اصف حيث احضر عرش بلقيس من مسافة بعيدة
 من الله تعالى في طريقة مهيمن وقصة اصحاب الكهف حيث بقاهم الله تعالى
 ثلثمائة سنة وازيد بنا فاجاب بالوافة ولم يكلفوا انبياء
 اجماعاً وشي من هذه الامور الخارقة الواقعة في تلك القصص
 لم يكن معجزاً فقد شرطه وهو مقارن الدعوى والتحدى ومنعها
 الحليمي والاستاذ بالاسحق والمعتزلة غير ان الحسين لانها
 لا تتميز عن المعجزة فالوكون المعجزة حينئذ دالة على النبوة
 وليس باب اثباتها والجواب انها تتميز عن المعجزة بالتحدى مع ادعاء
 النبوة ثم يجوز عادة المعدوم عند وعند مشايخ

تنبيه في افعاله ولا شك ان الكرامة
 لا يميز من فرض صح

المعتزلة

المعتزلة لكن عندهم المعدوم شيء فاذا عدم الوجود بقيت
 ذاته المخصوصة فافقن لذلك ان يعاد وعندنا يلتقي بالكلية
 مع امكان الاعادة اذ لا يمنع وجوده الثاني لذاته ولا لاجل
 لوازمه ولا لم يوجد بعد بل كان من قبيل المتنعاً لان مقتضى
 ذات الشيء ولازمه لا يختلف بحسب الازمنة واذا لم يمنع كذلك
 لان ممكناً بالنظر الى ذاته وهو المطلوب واخصر بان العود
 اخص من الوجود المطلق كونه وجوداً خاصاً وبعد طريقتان
 العدم ولا يلزم من امكان الاعم امكان الاخص ولا من امتناع
 الاخص امتناع الاعم فجاز ان يمنع وجوده بعد عدمه اما الذات
 او لازمه ولا يمنع وجوده مطلقاً واجيب بان الوجود امر واحد
 في حد ذاته لا يختلف ابتداءً وعادة بحسب حقيقة بل بحسب
 الاضافة الى امر خارج عن ماهيته وهو الزمان فالويراد
 العود اخص من مطلق الوجود والا بان جاز كون الشيء الواحد
 ممكناً في زمان متمنعاً في زمان آخر فممكن معاً لو بان الوجود في
 الزمان الثاني اخص من الوجود مطلقاً ومغاير للوجود في الزمان الاول
 بحسب الاضافة جاز لا نقاب من الامتناع الذاتي الى الوجوب
 الذاتي معاً لو بان الوجود في زمان اخص من الوجود
 المطلق ومغاير للوجود في زمان فجاز ان يكون ذلك
 الاخص متمنعاً والمطلق والمغاير فاجاب وفيه مخالفة
 لبديهة العقل الحاكمة بان الشيء الواحد يستحيل ان يقتضي
 لذاته عدمه في زمان ويقتضي وجوده لذاته في زمان اخر لان
 اقتضاء الذات من حيث هي لا يتصور انفق كما عنها بل افعال
 اهل عليها من لا ابتداء كما ورد في الكتاب المجيد وله المثل الا على

أو المعدوم استفاد بالوجود الأول الذي كان قد انصف بملكه
 أو تصاق بالوجود فيقبل الوجود اسرع واشد باقتباس
 قوله تعالى وله المثل الأعلى إلى أن تلك الأهوية إنما هي بالقياس
 إلى القدرة الحادثة التي تتفاوت مقدورها بما هيستد إليها
 وأما القدرة القديمة فجميع مقدورها عندنا على السوية لا يتفاوت
 هناك تفاوت بالأهوية ومفعولها والتناسخية المنكرو
للعاد الجثمانى وبعض الكرافية والباحسين ومحو الخوارزمية من المقرة
 فإن هؤلاء وإن كانوا مسلمين معتقدين بالمعاد الجسماني يكون
 إعادة المعدوم ويقولون إعادة المعدوم هي جمع أجزاء المتفرقة
ضرورة إذ تخلل العدم بين الشيء ونفسه بخال بالضرورة إذ لا بد للتخلل
 من طرفين متغايرين فيكون حينئذ الوجود بعد العدم غير الوجود
 قبله حتى يتصور تخلل العدم بينهما وعلى هذا فالوجود المعاد هو
 المبتدأ ببلية لأن كلاً منهما موجود بوجود مغاير لوجود صاحبه
 فهما موجودان متغايران فالو يكون الوجود الأول بعينه معاداً
 بعد عدمه والجواب أنه لا معنى لتخلل العدم ههنا سوى أنه كان
 موجوداً زماناً ثم زال عنه ذلك الوجود في زمان آخر ثم انصف
 به في زمان ثالث ومن ههنا يتبين أن التخلل بحسب الحقيقة إنما هو
 لزمان العدم بين زمان الوجود الواحد وإذا اعتبرت بسببه هذا
 التخلل إلى العدم مجازاً كفاه اعتبار التغير في الوجود الواحد بحسب
 زمانه على أن دعوى الضرورة في حكم خالفه جمهور من العقلاء وغير
 مسموهم ولأنه لو أمكن إعادة وفوضنا إعادة بعينه والله قادر
 على إيجاد مثله مستأنفاً بلا شبهة فلنفضه أيضاً موجوداً مع
 المعاد وحينئذ لا يمتاز المعاد عن مثله المستأنف مع

ويلزم

ويلزم الاستثنية بدون الامتياز بين ذينك الاثنين وهو ضروري
 البطاؤون ومنع عدم التمايز حينئذ بين المعاد والمستأنف المند
 كورين بل تمايزان بالهوية كالمبتدأ معاً أي مع المبتدأ وذلك لأنه
 وإن اتحدت الحقيقة تمايزان بالهوية ولأنه لا يكون معاداً
 بعينه إلا إذا اعيد بجميع عوارضه ومنها الوقت الذي كان فيه مبتدأ
 فيلزم أن يعاد بوقته الأول وكل ما وقع في وقته الأول فحينئذ
 فيكون حينئذ مبتدأ من حيث أنه معاد هذا خلف ومنع لزوم إعادة
 الوقت إذا ألزم في إعادة الشيء بعينه إعادة الشخص ولا يشك أن
 الوقت ليس من الشخص وإن نكرت ذلك وزعمت أن الوقت من
 الشخصيات وأن تغاير الوقتين يوجب التغاير بحسب الخارج يلزم
 جوابك لا في غير القائل بتبدل الوقت وهذا الكاوم الزم بابين
 سينا تليد بهميناً في هذه المسئلة ثم نقول على تقدير تسليم أن الوقت
 من العوارض الشخصية فالوقت من عادته كيف زعمت أن الواقع
 في وقته الأول يكون مطلقاً مبتدأ حتى يلزم كونه مبتدأ ومعاداً معاً
 وإلحال أن المبتدأ فاله بعد وقته وحش الأجناس التي
المليون للعالم بأجزاء الأجناس والقدرة على جمعها وتاليفها وخط
 الصادق في مواضع لا تحصى عبارات لا تقبل التأويل وتعد
 الأجزاء الأصلية التي لا تتبدل من قول العمر إلى آخره لجميع الأجزاء
 فالورد فما أوردته المنكر كحشر الأجناس وهو أنه لو أكل النساء
 أنسناً بحيث صار الماء كالجراثيم أكل فتلك الأجزاء إنما إن تعاد
 فيها وهو محال وفي أحدها فالو يكون الآخر معاداً بعينه وإنما
 لا رد عند إعادة الأجزاء الأصلية لأنها تصدر فضاوفاً
 الأكل واستدل على عدم جواز حشر الجسد بأنه لو حشر فاما

كالغرض وموعبت كما يتصور في فعاله تعالى وأما الغرض
أما غايد إلى الله تعالى وهو متزعمه وإلى العبد وهو أما
لا يلزم وأنه منتفجاً من العقلاء وبسبب هذه العقل
أيضاً وذلك لفتح وعدم ملائمة الحكمة الإلهية والعناية
الازلية وأما الذاذ وهو أيضاً باطل لأنه اللذة الجسمانية
لا حقيقة لها وإنما هي دفع الألم بالاستغناء وهو لو ترك
على حاله لم يعلم يكن له الم فلهذا الغرض حاصل بدون الإعادة
فالوفاؤ فيها وأما الألام أولاً لا يدفع ذلك إلا ثانياً فيلزم
بعده فهو لا يصلح عرضاً إذا كان مفعولاً كان يرض عنه ليدفعه
عنه فيلزم بعوده إلى عدم المرض وأجيب بأننا نختار وأنه يحس
لا لغرض إذا لا يجب الغرض عندنا في فعاله تعالى وعلى تسليم
وجوب الغرض كما يتعين إلا لذاذ عرضاً عند انقضاء كون الألام
عرضاً يجوز أن يكون فيه غرض آخر لا يعلم ولكن سلنا انحصار
الغرض فيهما ممنع أنه أي الذاذ دفع الألم غاية أن في دفع
الألم لذة وأما أنها ليست إلا هو فالوفاؤ لا يجوز أن تكون امر
يحصله معه نارة ورونة أخرى أو تستلزم أن اللذة الدينية
دفع الألم ومنع ذلك في الآخريات إذا الآخريات مستأنسة للدينونة
صورة لا حقيقة فتكون الدينونة دفع الألم وحقيقة
تلك الآخريات امر وجودياً وأصل أنه لم يثبت عدم الأجزاء
البدنية ثم أعادتها بل يحتمل تفرقها في ثنائيفها وأما
الاستدلال على الأول بقوله تعالى كل شيء هالك إلا وجهه فضعيف
لأن التفرق أهلاً وقال الحكماء المنكرون لحشر الأجساد
في امر المعاد الروحاني الذي هو عندهم عين مفارقة النفس

بدنها واتصالها بالعام العقل الذي هو عام المجردة وسعادتها
وشتاوتها هناك بفضائلها النفسانية ورزائلها
النفس الناطقة لا تفنى ولا فهي موجودة بالفعل ولو قبلت
الفناء لكان لها قوة قبول العدم وهي بسيطة فللبسيط
قوة وقيل وأنه محال لأن حصول امر من متناهي لا يكون إلا في
محلين متغايرين وهو نفي البساطة وهي على النفس أملاً جاهلة
جهاً مركباً فتشأم بعد المفارقة أي للجمل كالكافر وعند ذلك
لشعورها بنقصانها نقصاناً لا مطلقاً لها في زواله وإنما انتأمت
قبل المفارقة لأنها لما كانت مشغولة بالمحسوسات فمغساة
في العالوق البدنية ولم تكن تقاوتها ضافية عن شوايب
الظنون والأوهام الكاذبة لم ينته لنقصانها وفوت كمالها
بل ربما تخيلت ازداد الكمال كما لا وفوت بعقائدها الباطلة
واشتاقت الوصول إلى معتقدها وإذا فارت صفة تقاوتها
وشعرت بفوت كمالها وامتناع ينلها وحصول
نقصانها شعوراً لا يتقوى فيه التباس أو عالمية
لها هيئات رديئة اكتسبتها بما لو بته البدن ومباشرة الرزائل المقصاة
للطبيعة وميلها إلى الشهوات فالأى فتشأم تأماً عظيماً وتشتا
مشتبهات التي ألقيتها اشتياق العاشق المجهور الذي لم يتقوى حياء
الوصول إلى أن تزول تلك الأهوائ غارقة الأرض بحسب شدة محبتها
رسوخها فيها وضعف لآنها إنما حصلت لها التكون إلى البدن
لأنه وذلك فيما ليس بطول العهد فينقطع صفوتها فتلتد بكمالها
بالمؤمن الفاسق على رأينا أو غائلة برئيته من هيئات السردية
فتلتد بكمالها باقياً سرمداً كالمؤمن المتق عندنا وأما النفوس

الساذجة التي غلبت عليها سادمة انصدرو قلة الاهتمام بامور الدنيا
فلا عقوبة لها لعدم شعورها بالكمال والانتفاء اشتاقها اليها
المكلفين هذا ما عليه جمهورهم وقيل اي قال قوم منهم وهم اهل التنازع
انما تبقى حجرة عن الابدان النفوس الكاملة التي اخرجت قوتها
الى الفعل ولم تبقى شئ من الكمال المحركة لها بالقوة فصار طاهرة
عن جميع العوائق الجسمانية فتخلص الى عالم القدس واما النفوس
النافضة التي بقي شئ من كمالها بالقوة فتتردد في الابدان قالا
نسانية اي فتتردد بها والابدان الانسانية وتنقلها من بدن الى بدن
متبع النهاية فيما هو كمالها من علومها واخلاقها فتبقى حرة مطهرة عن
التعلق بالابدان وتنقلها الى الابدان الحيوانية بان تنقل الى
بدن حيواني يناسبها الاوصاف كبدن الاسد للشياع والارب
للجاسم وتنقلها الى الاجسام النباتية رسخ وانتقالها
الى الاجسام الجارية كالمعادن والبساتين ايضا تنقل الى الابدان
التي لا تملك كون هي شرب العقوبات والها الاشارة بما ورد
من الدركا الضيقة في جهنم هذا في النفوس المتنازلة واما النفوس
المتصاعدة من مرتبة الى ما هو اكمل منها فانها قد تنقل من الابدان كلها
لصيرورتها كاملة في جميع صفاتها كما تروى وقد تتعاقب ببعض
الاجرام السماوية لبقاء حاجتها الى الاستكمال والجنة والنار
مخلوقتان الان عندنا وعند الحياتي والي الحسين البصري
ولشرب المعتمر لقصة ادم وحواء واسكانها الجنة واخراجها
عنها بالنزلة على ما نطق به الكتاب واذا كانت الجنة مخلوقة فكذلك النار
اذ كانت بالقدر لا تعد للثقلين واعتد للكافرن بل فقط للمعصين
وهو صريح في وجودها وانكر اكثر المعتزلة كعباد الصمعي

وضار بن

وضار بن عمرو وابي هاشم وعبد الحميد وقالوا انما تخلقان يوم الحزاء
فعباد الصمعي اخل وجودها الا ان عقلا اذ لو وجد فاما في
عالم الاول فالاول والاعاصير وعالم اخر والاقسام الثلاثة باطلة
اما الاول فالاول الا فالاول لا تقبل الخلق والاليتام
فالو نجا لطها شئ من الكائنات الفاسدات وهي على الوجه الذي
يشتون من قبيل ما يتكون ويفسد اما الثاني فالاول قول بالتنازع
لان النفوس تعلق حينئذ باذن موجود في العنصر فليزوت
ابدانها فيها واما الثالث فالاول الفلك بسبب فسكه الكوت
ولو وجد عالم اخر كان كونا ايضا فيفرض بنيه احواله وسوء بليانها
او تماسا وموئجال وايوهما تتم حال سمعا لوجهين الاول قوله تعالى
تعالى وصف الجنة اكلها اي لها كوله ادام مع قوله تعالى كل شئ
اي موجودها لك الا وجهه فلو كانت الجنة مخلوقة وجب هلاكها اكلها
لا ندر اجرة خذ في حكم عليه بالهارة فلم يكن دائما وهو باطل بالاية
لاولى فتعين انها ليست مخلوقة الان فكذلك النار والثاني قوله تعالى
في وصف الجنة عرضها السموات والارض ولا يتصور ذلك
الا بعد فناء السموات والارض لا متاع داخل الاجسام والحجب
عن الاول فانما تختار الشق الاول ونقول يجوز الخلق على الا
فالاول وقد تكلمنا على ما اخبرنا او تختار الثاني وتمنع لذوم التنا
سخ لانه انما يلزم لو اعيدت النفوس في ابدان اخر غير ابدانها او
يختار الثالث ونقول يجوز عالم اخر وقد سبق الكلام عليه
على ان هذه الدليل لو لم لا ينبغي استحالته مطلقا في الحال فقط و
عن الثاني ان معنى اكلها اديم ما فسر بقوله اي بلا يعني كما في
منه شئ يحيى مبدله فان دوا ما اكل بعينه غير متصور لانه

لأنه إذا أكل فقد فني ودوامه بدلاً لا ينافي هلاكه وإن مضى
 عرضها السموات والأرض عرضها كعرض السموات والأرض المتشاع
 أي امتناع أن يكون عرضها عرضها بعينه لأحال البقاء وأحال الفناء
 إذ يمتنع قيام عرض واحد بشخصين متحلين موجودين معا واحدا موجود
 والاخر معدوم والتصريح أي وللصريح في آية أخرى بأن عرضها
 كعرض السموات والأرض فتحمل هذه على تلك كما يقال أبو يوسف أبو
 حنيفة أي مثله ثم أوجبت المفارقة البصرية الثواب على الله تعالى
 إذ هذه التكليف الشاقة أما لا لغرض لغرض أو لغرض فائدة إلى الله
 أو الدنيا أو في الآخرة لم تعذبنا أول نفعا لكنه يتعين أن يكون
 لنفعا الاستغناء سائر الأقسام أما الأول فلو أنه عذب حتى يستحيل
 صدوره عنه تعالى وأما الثاني فلو أنه تعالى متزدد عن الاستغناء
 والتضرر وأما الثالث فلو أن الأتيان بالتكليف
 مشقة بالمحظ دنيوي فإن العباد عناء وتعب وقطع النفس
 عن شهواتها وأما الرابع فلو أنه فيجب جذا ومع وجوب الغرض
 وقد مر مرارا كثيرة وأوجب جميع المعذرة والخوارج عقاب
 صاحب الكبيرة إذا مات بالترية ولم يجوزوا أن يعفو الله
 عنه لئلا يلزم الخلف في وعده والكذب في خبره وأنه خال الخلق
 أن هذا الدليل لا يعطي الوجوب وإنما يفيد الوقوع إذا شئتم في أن
 عدم الوجوب مع الوقوع لا يستلزم خلفا ولا كذبا واستدلوا
 أيضا على وجوب عقاب صاحب الكبيرة بأن مرتكبها إذا علم أنه
 لا تعاقب عليها كان ذلك تقريراً لم عليها وأغراء بالوجوب أنه لا تقرير
 ولا أغراء إذ شمول الوعيد وعرض الكل للعقاب وظن الوفاء
 بالوعد فيه من الزجر فالأصح وأحتمل العفو عن البعض وهو

احتمالاً مرجوحاً لا ينافي ذلك قالوا أي المعذرة والخوارج وهو
 مع ذلك بخلاف في النار الخالد فيها أي لقوله تعالى ومن يقتل مؤمناً
 متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها والنجواب أن المراد بالخلو دهنها هو
 المكث الطويل وأما قوله تعالى وأن الفجار رفيح يصبولونها
 يوم الدين وما هم عنها بغائبين فالمراد بالفجار فيه ما فسر بقوله
 أي كما ملؤن في الفجور وهم الكفار لقوله تعالى أولئك هم
 الكفرة الفجرة أو تبقى على عمومها الضاحية الكثيرة ولكن يخص
 عمومها بآيات تدل على اختصاص العذاب بالكفار بخو قوله تعالى
 أنا قد أوحى إلىنا أن العذاب على من كذب وتولى أي باختصاص
 العذاب مؤبداً أو غير مؤبد بالكفار قال مقاتل بن سليمان
 من المفسرين والموجبة عملاً بظهور هذه الآية وما شاكلها لكان
 تخصصها بالعذاب المؤبد جمعا بين ما بين الأدلة الدالة على
 عيد الفساق وقال أصحابنا الثواب فضل من الله تعالى وعده
 فيغني عن غير وجوب إذ الخلف في الوعد نقص من الله تعالى عنه
 والعقاب عدل منه تعالى وعده والعفو فضل ويخلف الكافر
 نجاة من المسلمين وانكره طائفة خارجة عن الملة الأساومية لوجوب
 الأول أن العقوبة الجسمانية متناهية في العدة والشدة والمسرة
 فلا يد من فنائها وإذا فئت قوة الحيوة وما يليها من الحسن والحركة
 لم يبق إحساس فلا يتصور عذاب والنجوب أن تنامي القوة الجسمانية
 ممنوع وقد مر مناسا فها يتمسك به في ثبات ذلك التناهي الثاني
 دوام الأخلاق لا ينافي الحقيقة إذ لا تشترط فيها البلية ولا
 عدل المزاج إذ قد يخلق الله فيه أي في الحيوة لا يخرج معها
 بينيته بالنار مع كونه متنازلاً بها كالسمند أي كخالقها الله تعالى

في السند مع عدم التاذي بها وهو حيوان ما وية النار الثالث
 النار يجب افناءها الرطوبة بالتجربة قليلا قليلا وفيه الى الحال
 الى عدمها لكونها متناهية ويحتمل تنفست الاجزاء التي كانت مستما
 سكة تلك الرطوبة ولا تبقى الحياة فلا يدوم العقاب والجواب
 الفناء الرطوبة بالنار غير واجب عند بل هو بافناء الله تعالى اياها
 بقدرته فقد لا يفنيها او يفنيها ولكن يبدل مكانها رطوبة اخرى
 فالو تنفست الاجزاء بل يدوم الحيوة وكذا يخلد فيها الكافر
 للمبالي في جهنم اذ لم يمتد الاوسام ولم يلح له ذلك الحق خافوا
 للحاحظ ولعبد الله بن الحسين العنبري حيث قال انه معذور وعذابه
 منقطع وكيف يكلف بما ليس في وسعه ويعذب بما لم يقع فيه تقصير
 من قبله والجواب ان هذا القول مخالف للكتاب والسنة والاجماع بل
 علم من الدين ضرورة ان تعلم قطعا ان كفار عهد الرسل الذين قتلوا
 وحكم بحالهم في النار لم يكونوا عن اخرهم مغاندين بل فيهم من يعتقد
 الكفر بعد بدن المجهود ومنهم من بقي على الشك بعد فراغ الوسم
 لكن ختم الله على قلوبهم ولم يشعروا صدورهم لاوسام ولا يخلد عزه اي
 الكافر فلا يخلد مرتكب الكبيرة لقوله تعالى فمن عمل مثقال ذرة
 خيرا يره ولا شك ان مرتكب الكبيرة تقوله قد عمل خيرا هو ايمان به
 فاما ان تكون رويته للتخدير فيلحقه النور ثم يدخل النار وهو باطل
 بالاجماع او بعد خروجه منها وفيه المطلوب وقال عليه السلام
 قال لا اله الا الله دخل الجنة واستلم المعزلة والخارج على تركب
 الكبر مخلص في النار بانه يستحق العقاب والعقاب مضرة خالصة
 لا يشوبها نفعا يخالفها دائما لا تنقطع ابدا والثواب منفعة خالصة
 عن الشوب دائمة والجمع بينهما محال كالجمع بين استحقاقية واذا ثبت

للفاسق استحقاق العقاب وجب ان يزول عنه استحقاق الثواب
 فيكون مخلصا والجواب ان استحقاقه اي لفاسق للعقاب ومنا
 فانه اي العقاب للثواب ممنوعا فبطل اي فاذا بطل منافاة العقاب
 للثواب بطل الاجباط اي اجباط الطاعات بالمعاصي مطلقا
 كجمهور اي كما هو مذهب جمهور المعتزلة والخوارج ايضا فانهم قالوا
 بكيفية واحدة يحيط بجميع الطاعات حتى ان من عبد الله طول عمره ثم
 شرب جرعة خمر فهو كمن لم يعبد اصلا وبطل ايضا احباط
 الطاعات والمعاصي السابقة بقدره اي بقدر المتأخر منها
 كما ان اي كما هو مذهب ابى على الجبائي فانه قال الطاري من الطاعة
 او المعصية يمتنع بحاله وليسقط من السابق بقدره وبطل
 ايضا الاجباط بالموازنة كناية اي كما هو مذهب ابن الجبائي
 وهو ابو هاشم فانه قال يوازن بين طاعات ومعاصيه فايها
 رجح اجبط الاخر ويحبط من الراجح ايضا فليس اوى مقتدار
 الرجوع ويبقى الزائد فضلا حاصل مذهبه ان بطل كل واحد من
 الاستحقاقين المتساويين الاخر وهو باطل والاى وان لم يكن
 باطلا فان بطل كل منهما الاخر معا وجدا مع الغد لان وجود كل
 منهما يقارن عدم الاخر فيلزم عدمهما معا حال وجودهما معا ولم
 يبطل كل منهما الاخر معا بل تقدم احدهما فبطل الاخر ثم كذا في غيره
 عاد المغلوب غالب وان باطل وان تفقتوا اي الجبائيان
 واتباعهما على انه لا يتساوى الثواب والعقاب اي لا يتساوى
 الطاعات والزلات والا المتفق ان لا يجوز بقاؤها معا لما مر
 من التساوي بين الثواب والعقاب وبين استحقاقهما ايضا ولا يجوز
 اسقاط احدهما بالآخر لتساويهما فرضا واذا تقيما معا فلا يكون

فلا يكون ثمة ثواب ولا عقاب وآية محال فالجنان قال انه محال
عقاب ولا ثواب انما كل منهما للآخر فاما على العقاب وكلاهما
محال لما عرفت وقال ابنه ابو هاشم ليس محال عقاب ولا العقل
لا يدل على امتناع التساوي اذ ما من مرتبة من مراتب الطاعات
الا ويجوز العقل بلوغ المغاصي اليها وبالعكس ولا استحالة من جهة
العقل في تساوقها ايضا لان كل واحد من العاملين يوترق
الاستحقاق الناشئ من الاخر حتى لا يبقى من احدى الاستحقاقين بقية
فليس ككاسر والمتكسر فاحدا وانما هو محال سمعا للاجماع
على ان كل من كلف افاضل اهل الجنة او النار ولا بد من الجلود
احداها ولا يتصور وقوع احد الجلود بين مع التساوي في
الموجب والجواب انه قد يشاب وجهه وتخصص العصب وهو
تساوي عفو نارا والاجتماع وعقوبة ليس في حق الكافر بل في حق المؤمن
مميز فللكبار قبل التوبة خلافا للمعتزلة اذ غيرهم اي غير اهل الكبار
قبل التوبة وهو صاحب الضغائر مطلقا وصاحب الكبار بعد
التوبة لا يجب عقابه كصاحب الضغائر قبل التوبة او يمنع عقابه عنهم
كصاحب الضغائر والكبار بعد التوبة لان فتول التوبة
وترك العقاب بعدها واجعل الله تعالى عندهم ولقوله
تعالى ويعفو ما دون ذلك من يشاء فانما عدا الشرك داخل فيه
ولا يمكن التقييد بالتوبة لان الكفر مغفور معها فيلزم تساوي
فانفي عنه العفو ان وما اثبت له وذلك كما لا يليق بكلام عاقل
فضلا عن كلام الله تعالى ولقوله تعالى ان الله لا يغفر الذنوب
جميعا فانه عام لكل فلا يخرج عنه الا ما اجمع عليه ولقوله تعالى
ويعفو عن كثير ولقوله تعالى ان الله لذو مغفرة للناس على ظلمهم

والنقريب

والنقريب فيها فاما قد مناه انفا والشفاعة منه عليه الصلوة والسلام
لهم اي لاهل الكبار من النبي ولا يستغفر لذنبك وللمؤمنين من الامة
في اسقاط العقاب عنهم للحديث شفاعتي لاهل الكبار من امتي
ولا يستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات اي ولذنبهم
لذلك ذكر الذنب وطلب المغفرة لذنب المؤمن شفاعته له في
اسقاط محله عقابه عنه قالوا اي المعزلة الشفاعة انما هي لزيادة
الثواب لا لدرء العقاب لا يخرج من نفسه عن نفسه شيئا ولا تنفعها
شفاعة وهو عام في شفاعته النبي وغيره والجواب انه لا محمول اعيانا
لان الضمير ليقوم معين وهم اليهود ولا يلزم ان لا تنفع الشفاعة عنهم
ولا محمول ازمانا ايضا لانه لوقت مخصوص هو اليوم المذكور
فيه فلا يلزم عدم نفعها في غير ذلك الوقت والتوبة في اللغة الرجوع
وفي الشرع ندم الحديث التدم توتة على معصية خرج الدم على المباح
والطاعة فانه لا يسمى توتة من حيث هي معصية خرج الدم على شرب
الخمر من حيث انه موجب للصداق وخفة العقل والاختلال
بالمال والعرض فانه ليس بتوبة شرعا مع عزم ان لا يعود اليها تخرج
بالوزم فان الندم على المعصية من حيث هي معصية يستلزم ذلك
اذا قدر عليها ليشتمل توبة المحبوب عن الزنا فان عزمه على ترك
الزنا على تقدير قدرته عليه متصور ومنعها اي التوبة اليها اسم
في الزنا المحبوب اي الذي زنا ثم جازا اذدم على الزنا وعزم ان
لا يعود اليه على تقدير القدرة لانه لا يتحقق منه حقيقة العزم
على عدم الفعل في المستقبل اذ لا قدرة له على الفعل فيه ونقض
دليل اليها اسم بمرض يخف فان التوبة فيه مقبولة اجماعا
ليست بالخيتان بل بالجاء الخوف اليه ولا يجب في صحة التوبة

عن مظلم الخروج عن الظلم ولا ان لا يعاود ذلك الذنب
الذي تاب عنه اي ذنب كان ولا ان يستديم الندم على الذنب المنوب
عنه في جميع الاوقات خلافا للمعتزلة اما الخروج عن المظلم
المال او الاستبراء عنه والاعتداد بالمعصية واسترضائه
ان بلغت الغفلة ويخوذ ذلك فواجب ان لا يدخله في الندم على
ذنب آخر واما ان لا يعاود اتصالا الى ما تاب عنه فالقول بالتوبة
ما صوبها فتكون عبادة وليس من شرط العبادة ان يكون في وقت
المعصية وقت اخر بل غاية انه اذا ارتكب ذنبا ثم تاب
عليه توبة اخرى عنه واما استدماؤه للندم في جميع الاوقات
النادم اذا لم يصدد عنه فاما في ندمه كان ذلك الندم في حكم
لان الشارح اقام الامر الثابت حكما مقام ما هو حاصل بالفعل كما في
الايان فان النائم مؤمن بالا تفاق ولا في التكليف بالاستدماؤه
من المخرج المنفي عن الدين والمعتزلة في التوبة الموقفة مثل ان لا
يدين سنة والتوبة المفصلة بخوان يتوب عن الزنا ولو شرب
انحر خلافا مبنى على ان الندم اذا كان لكونه دنبا في اوقات
والذنوب جميعا او لا يجب عمومها فذهب بعضهم الى انه يجب
العموم لانه اذا ندم على ذنب في وقت ولم يندم على ذنب آخر
او في وقت اخر ظهر انه لم يندم عليه لفتحه فلم يكن توبة وذهب
اخرى منهم الى انه لا يجب العموم كما في الواجبات فانه قد يأتي المأمور
ببعضها دون بعض وفي بعض الاوقات دون بعضها ويكون
المشائي صحيحا في نفسه بالوقوف على غيره مع ان العلة
المقتضية للاتيان بالواجب هي كون الفعل حسنا واجبا
والاشاعرة واحتوا هو ما دل في صحة التوبتين الموقفة

والمفصلة واوجبوا اي المعتزلة على الله تعالى قبولها اي التوبة
سواء على اصلهم الفاسد من ان التوبة حسنة ومن اني بالحسنة
وجب مجازاته عليها والظاهر انها طاعة واجبة لا امر بها قال
تعالى توبوا الى الله جميعا ايها المؤمنون والامر طاهر في الوجوب
وعذاب القبر للكاثر والفاسق حق لقوله تعالى
النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة
ادخلوا الفرعون اشدا العذاب عطف عذاب يوم القيمة على
عرضهم على النار صباها ومساء فعلم انه غير ولا يشبه في كونه
قبل الاشارة من القبر كما لا يلائم نظرية الآية بصحة وهو
عذاب القبر لان الآية وردت في حوال الموتى ولقوله تعالى ادنا
امتنا اثنين واثنين اثنين فهي الامانة في قبل
القبر ثم الاحياء في ثمة الامانة فيه بعد سؤال منكر ونكير
ثم الاحياء للحشر واما قوله تعالى لا يذوقونها الموت الا الموت
الاولى فالاولى اي وهو وصف لاهل الجنة وضرب فيها للجنة
كما اشار اليه بقوله اي فيها اي لا يذوقوا اهل الجنة في الجنة الموت
فالاولى قطع نعمهم كما انقطع نعم اهل الدنيا بالموت فالاولى
في الآية على انتفاء مائة اخرى بعد المسألة وقبل دخول
الجنة واما قوله الا الموتة الاولى فهو تأكيد لعدم موتهم في
الجنة على سبيل التعليق بالمحال كما انه قبل لو امكن ذوقهم
الموتة الاولى لذا قوا في الجنة الموت لكنه لا يمكن بالوجه الاول
ببصيرة موتهم فيها وكذا سائر السمات كما اخبر الصادق وهو
ممكن كالصراط والميزان والحشا وقراءة الكتب والخوض
وشهادة الاعضاء والايان لغة هو التصديق مطلقا قال

تعالى حكاية عن اخوة يوسف وما انت بمؤمن لنا اي تصدقنا
 فيما حدثنا له وشرعا تصديق الرسول فيما علم بحجته به ضرورة
 تفصيلا وفيما علم تفصيلا واجبالا فيما علم اجبالا وليس العمل الصالح
 محو ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات فان الشئ لا يعطف على نفسه ولا الجزء
 على كله وصدق اي ولا قوت له الايمان بصند العمل الصالح وان
 طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فابنت الايمان مع وجود القتال
 ومن المعلوم ان الشئ لا يمكن اجتماع مع صدقه ولا مع صدقه
ولخو كقولهم لايمان فانها تدل على ان القلب محل الايمان
 فهو التصديق وقال الكرمية هو الكتمان اي كلنا الشهادة
 لانه تواتر عن الرسول والصحابه والتابعين القناعة بهما وانهم
 كانوا لا يستفسرون من آي بهما عن تصديقه القلب وعلمه ويلزمهم
 كفر من صدق بقلبه وهم بالتكلم بهما ثم منعوا عنهما ما منع خرس
 ونحوه وهو خلاف الاجماع وقال المعتزلة وبعض الخوارج هو
 الاعمال اي اعمال الخوارج وقال اكثر السلف هو مجموع الثلاثة
 فهو عندهم تصديق بالجنان وافراد باللسان وعمل بالاركان
لعوله عليه الصلوة والسلام الايمان بضم وسبعون شعبة
 اعلاها قوله لا اله الا الله وادناها اقاطرة الاذي عن
 الطريق والحبوب ان المراد شعبة اي شعب الايمان قطعا لا نفس
 الايمان فان اقاطرة الاذي عن الطريق ليس داخلها في اصل الايمان
 حتى يكون فاقعة عزم مؤمن بالاجماع فان اريد
 في الحديث من لا تقدر مصناف وهل يزيد الايمان وينقص
 قيل اي قال الرازي وكثير من المتكلمين الخوارج في قبوله
 الزيادة والنقصا فرع ذلك اي فرع تفسيره فان قلنا هو

فان قيل لا يجوز ان يكون
 العمل الصالح هو

التصديق

التصديق لم يقبلها الا ان الواجب هو اليقين وان لا يقبل التفاوت
 لا بحسب ذاته لان التفاوت انما هو لاحتمال النقيض واحتمال
 النقيض ولو بنا بعد وجه نيك اليقين فالمرحامة ولا بحسب
 متعلقه لان متعلقه جميع فاعلم بالضرورة محي الرسل وجميع
 من حيث هو جميع لا يتصور فيه تعدد واولا يمكن جميعا وان
 قلنا هو لا اعمال اما وجدها ومع التصديق فيقبلها وهو
 ظاهر الحق نعم اي الايمان يقبل الزيادة والنقصا و
 كان بمعنى التصديق لتفاوته اي التصديق قوة وضعفا فلو لم
 الواجب بمعنى التصديق اليقين والتفاوت لا يكون الا لاحتمال
 النقيض وقلنا لا نسلم ان التفاوت لذلك الاحتمال فقط اذ
 يجوز ان يكون بالقوة والضعف بالاحتمال النقيض
 ولتفاوتة تفصيلا يعني ان افراد ما جاء به الرسول
 متعددة وداخل في التصديق الاجمالي فاذا علم واحد
 بخصوصه وصدق به كان هذا تصديقا مغيرا لذلك
 التصديق المجمل وخرا من الايمان ولا شك ان التصديق بقاء
 التفصيلية تقبل الزيادة فكذلك الايمان وعليه المخصوص
 القرآنية واذا تليت عليهم آياته زادتهم ايمانا والكفر خالف
 فهو عدم تصديق الرسول في بعض ما علم بحجته به
 ضرورته وقال الخوارج بناء على ان الايمان هو الطاعات
 الكفر كل معصية وقال المعتزلة بناء على ذلك ايضا
 الكفر فادل على الجهل بالله ورسوله والادل على ذلك
 فينقسم الى ما يخرج مرتكبه الى منزلة بين المنزلتين اي
 الكفر والايمان على معنى انه لا يحكم على صاحبها بالكفر لسائر

فما انصف به من اعماله الصالحة ولا بالايان لا يفهم عدم
التصديق بل بحكم عليه بالفسق ويحرم ويعبر حسن المعاصي المخرج الى
تلك المنزلة بالكمالات كالزنا والقتل العمد العدوان وشرب
الخمر ونظائرها واول من اخذ هذا القول هذا الاخراج
واصل بن عطاء وعمر وابن عبيد وينقسم الى غنيم
ككشف العورة ويسمى بالصغار ولا يوصف ضاحكها
بالكفر ولا بالفسق بل بالايان ثم الامامة قتل رياسة عامة في
امور الدين والدنيا لشخص واحد من الاشخاص فيقتل العموم
احترازا عن القاضي والرئيس وغيرهما والقيء الاخير
احتراز عن كل الامه اذا عزلوا فاما عند فسقه
فان الكل ليس شخصا واحدا ويرد على هذا التعريف البتة وهي
اي الامام خالفة الرسول عليه الصلوة والسلام في قامة
الدين بحيث يجب اتباعه على كافة الامم وهذا القيد الاخير
يخرج من نصب الامام في ناحية كالقاضي ويخرج المجتهد اذ لا
يجب اتباعه على الامم بل على من قلده خاصة ويخرج الاخر بالمعروف
ايضا ويجب نصب الامام علينا سمعا عندنا لانه
دفع ضرر مظهرين فحينما غابا بيانه انا نعلم على يقارب
الضرورة ان مقتضى الشارع فيما شرع من المقامات والمنا
جبات والجهاد والحدود والمقاصات واظهار شعائر
الشرع والاعيناد والجماعات انما هو مصالح غائية الى الخلف معاشا
ومعنا اذ ذلك المقصود لا يتم الا بالامام بام يكون من قبل
الشارع يرجعون اليه فيما يعينهم فانهم مع اختلاف الاهواء وتشتت
الاراء وقابضهم من الشخا فلما ينقاد بعضهم لبعض فيفرض

ذلك الى التنازع والتواثب ونسبا اري الى هاهنا
كم جميعا ولتتهداه التجربة والفتن القائمة
عند موت اولاد الى نصب اخوت حيث لو تمادى الامر تعطلت
المعاش وضرار كل احد مشغولا بحفظ فحاله ونفسه تحت طاعنه
وذلك يودي الى زرع الدين وهلاك جميع المسلمين ففي نصب الامام
دفع مضرة لا يتصور اعظم منها واعترض بان في نصبه ايضا اضرارا
من ثلثة اوجه الاول تولية الانسان على من هو مثله يتحكم عليه
فيما يتبدى اليه وفيما لا يتبدى اليه اضراره لانه حاله الثاني
ان بعضهم قد يستنكف عنه كما جرت به العادة فيفضي الى الفتنة
الثالث انه لا يجتمع صمته كما سيأتي فينتصرون منه الكفر والفسق
فان لم يغزل الخربا لامة بكفرهم وفسقهم وان عزل ادى
الى الفتنة والجواب ان ضرورته اقل وضرر جرح بالنسبة الى الضرر
اللازم من ترك نصبه وقال المقرئ والزيدية يجب علينا نصب
الامام عقلا لانه اى دفع المضرة مقطوع الاصل يعنى
ان اصل دفع المضرة واجب بحكم العقل قطعا كذلك
للمضرة المظنونة يجب دفعها عقلا وذلك لان الجزئيات
المظنونة المندرجة تحت اصل قطعي الحكم يجب اندراجها
في ذلك الحكم قطعا مثل ان يعرف الانسان ان كل مسموم
يجب اجتنابه ثم يظن ان هذا الطعام مسموم فان العقل
الصرخ يقضى بوجود اجتنابه والجواب انا نمنع الكوى
القائلة ان اصل دفع المضرة واجب بحكم العقل لان الوجوب
واخوانه لا يستفاد الا من الشرع عندنا وقال الامامية والاشاعرية
يجب نصب الامام على الله لانه لطف لكون العبد

معه اقرب الى الطاعة وابتعد عن المعصية واللفظ واجب
 عليه تعالى والجواب ان لا ينسب وجوب اللطف عليه
 تعالى وان لم ينسب فيضاً له في اللطف الذي ذكرتموه
 انما يحصل باقام ظاهراً **قاهر** يوجب نوابه ويحشي عقابه يدعو
 الناس الى الطاعات ويحزم حق المعاصي باقامه الحدود و
 القصاص وينصف المظلوم من الظالم وان لم لا توجبونه
 على الله تعالى كما في هذا الزمان فالذي توجبونه وهو اقام
 المعصوم المحتق ليس بلطف اذ لا يتصور منه مع الاختفاء
 تقريب الناس الى الصالح وتبعيدهم عن الفساد والذي
 هو لطف لا توجبونه عليه ولا لزمكم كونه تعالى في زماننا هذا
 تاركاً للواجب وهو محال ولم يوجب **اي نصب** لامة الخوارج
 لا علينا ولا على الله تعالى بل جوزوه **لانه** اي نصب الامام
 يشير القتل لان كل هؤلاء مختلفين في دعوى قوام امامته
 شخص وصلو حركته دون الاخر فيقيم التشاجر والتناحر
 والجهنم شاهد بذلك ومنهم من فضل بين حال الامن والفتنة
 على مذهبين ففيل انما يجب نصبه في حال العدو والامن اذ هو
 اقرب الى اخطار شعائر الاشواق واما نصبه في حال الفتنة فانه
 يزيد ما اذربا قتلوه لاستنكا فم عن طاعته فلا يجب
 وفيل بالعكس لانه لا حاجة اليه حال الامن والانصاف بين
 الناس فلا يجب وانما يجب عند الخوف وظهور الفتنة ويندفع
 ما قالوا من ان نصبه يشير الفتنة بتقديم الاعلم فان مساوياً
 قال **اورع** فان مساوياً فالاستقام يجب عن العقولين
 المفصلين لان جواب كل منهما يعلم من دليل الاخر واهلها

اي الامامة مجتمعة في الامور والفروع ليقوم بامور الدين
 متمكناً من اقامة الحج وحل الشبهة في العقائد الدينية
 مستقلاً بالفتوى في النوازل واحكام الوقائع بضبا
 واستنباط الانام مقاصد الامامة حفظ العقائد وقصص
 الحوكمة ورفع المخاضات ولين يتم ذلك بدون هذا الشرط
 دوراً وبضاعة بتدبير الحرب والسلم وتزيت الجيوش
 وحفظ الثغور ليقوم بامر الملك **سبحان** قوي القلب ليقوى
 على الذب عن الحوزة والحفظ لبيضة الاشواق بالثبات
 في المعارك وقيل لا يشترط في الامامة هذه الصفات
 الثلاث لانها لم توجد الا في جمعة واذ لم توجد كذلك فاما ان
 يجب نصب فاقد ما فيكون اشتراطها عبثاً لتحقيق الامامة
 بدونها او يجب نصب واجد ما فيكون تكليفاً لما لا يطاق
 اولاً يجب هذا ولا ذاك وحينئذ يكون اشتراطها مستلزماً
 للفاسد الذي يمكن دفعها بنصب فاقد ما فيكون هذه الاو
 ضاف معتبة فيها نعم الامام شروط اخرى وهي ان **عدل**
 في الظاهر لئلا يجور فان الفاسق ربما يصرف الاموال
 في اغراض نفسه فيضيع الحقوق غافلاً ليصل للتصرفات الشرعية
 والملكية بالغ القصور وعقل الصبي ذكر اذا النساء
 نامضات عقل ودين **حر** لئلا تشغله حذمة السيد
 عن وظائف الامامة ولئلا يحقر فيعصى فان لا ضرار
 يستحقرون العدو وليست كفون عن طاعتها عن طاعتها
 فهذه الصفات الخمس شروط معتبة في الامامة اجاعاً ومهنا
 خمس اخرى في اشتراطها خالف كما ستوى قوشى للحديث وهو

قوله عليه الصلوة والسلام الائمة من قرين ثم ان الصحابة
عملوا بمضمون هذا الحديث فان بابكر رضى الله تعالى عنه استدل
يوم السقيفة على الانصار حين نازعوا في الامام بمحض
من الصحابة فقبلوه واجمعوا عليه فصادقوا له وقاطعوا به
اليقين بالاشراط القرشية ومنعوا عن هذا الشرط الخوارج
وبعضهم ذكر لقوله عليه الصلوة والسلام السمع والطاعة
ولو عبد حبشيما فانه يدل على ان الامام قد لا يكون قريشيا
قلت يجب حمله على من جعله الامام اميرا على سيرة اونا حية
دفعاً للتعارض بينه وبين الاجماع ولا تشترط الهاشمية خالفاً
للسبيعة ولا العلم بجميع مسائل الدين خالفاً للواقعية
ولا المعجزة خالفاً للغاوت حيث قالوا يشترط ظهور المعجزة
على يد ابيه صدم في دعوى الامامة والعصمة وانما لا
يشترط واحد من هذه الاوصاف الثلاثة لخوفاً من ان يكره رضى الله
تعالى عنه لا يوجب ما ذكر اتفاقاً بل كونه هاشمياً ممتنع
ولا العصمة لذلك اى خوفاً من ان يكره ان يكون معصوماً
اتفاقاً وشروطها الامامة والاشياعيلية اذ الحاجة الى الامام
اماً للتعليم اى لتعليم الناس المعارف الالهية كذا
ذهب اليه الملاحقة ولو جاز جهله وعدم عصمته
لم يقد تعلمه اليقين اذ يجوز حينئذ خطأ فيما علم ويجوز
الخطأ على غيره في الاحكام كما ذكره قبليه الامامية فلو
جاز الخطا عليه ايضا لم يحصل الغرض منه بل احتياج الى آخر
وتيسر لسل ومنع كون الحاجة اليه لاحدهما بل لما تقدم من
دفع الضرر المظنون ولان مال عهد الظالمين في جواب

ابراهيم حين طلب الامامة لذريته وغير المعصوم ظالم
فالويل لعهدى الامامة ولجب بانها توجب العدالة
والعصمة وانها اى الامامة تثبت بالنصر ولو من الامام
السابق بالاجماع وتثبت ايضا بالبيعة اى بيعة اهل
الحل والعقد مع الاستيلاء ومنعها الشيعة اى اكثرهم
وقالوا الاطريق الى ثبوت الامامة الا النصر لان اهل
البيعة لا يملكون التصرف بانفسهم في امور المسلمين
ومكان كذلك كيف يملك شخصاً يتصرف فيه والجواب
ان يقال هو اى بيعتهم عارضة لبيئته عن الله ورسوله
نصبها دليل على حكمها بالنيابة كعادى ما في الاحكام
وتلخيصه ان البيعة ليست عندنا مثبتة للامامة بل هي عارضة
مظهر لها كالاقيسة والاجماع الدالة على الاحكام
الشرعية فالويل مما ذكرتم من انهم لا تصرفهم في غير الشاهد
والحكمة فانها لا تصرفهم في المدعى عليه ومع ذلك
يجوزون للدعى مستحقاً لذلك وما ذاك الا لان الحكم
والشهادة عارضة على حكم الشارع بذلك الاستحقاق
واعترض بان القضاء وكذا الحسبة امر جزى ولا
ينعقد بالبيعة فكيف تنعقد بها الامامة العظمى والجواب
العامية كحاقة المسلمين مع احتمال الفتنة واجيب بانها تمنع عدم
انقضاء القضاء فان فيه مخالفاً فيما عند عدم الامام فانه لا بد
من القبول بانقضاءها بها تحصيل المصلحة المنوطة به ودرا
للفاسد المتوقعة دونه واذا قدم الافضل فلو فتنة وقال
الحارودية من الزيدية يخرج كل فاضل عالم بامور الدين

شجاع بالسيف ايضا الى الحق في تعدد الامام في صقع
 واحد متضايق الاقطار وهو خلاف الاجماع المتعقد
 من السلف قبل ظهورهم والامام الحق بعد رسول الله
صلى الله عليه وسلم ابو بكر خالفوا للشيعة حيث زعموا انه
 على عدم النص الجلي عليه والا توأمة ولم يكن سيرة عادة
 اذ هو مما تتوافر الدواعي على نقله ومنع به على غيره عن
 الامامة كما منع ابو بكر الانصار باحاد وهو قوله
 عليه الصلوة والسلام الائمة من قرئش فاطاعوه
 وتركوا الامامة لاجله فكيف يتصور ان يوجد نص جلي
 متواتر في علي وهو بين قوم لا يعصون خبر الواحد في
 ترك الامامة وشأنهم في الصلوة في الدين فما يشهد له
 ندهم الاموال والانفس ومهاجرتهم الاهل والوطن وقتلهم
 الاولاد والاباء والا قارب في نصرة الدين ثم لا يجتمع عليهم
 به بل ولا يقول احد منهم عند طول النزاع في امر الامامة
 ما بالكم تتنازعون فيها والنص قد عين فلا تهاها ولو زعم
 زاعم ان عليا فعل ذلك فلم يقبلوه كان مباهتا منكرا
 للضرورة فلا يلتفت الى زعمه ولا يبال بشانه والاجماع
 على غير اي غير علي وهو ابو بكر اتفاقا واستدلال الشيعة
 على وجود نص جلي في حق علي وان لم يعلم بعينه بوجهين الاول
 ان عادة الرسول عليه الصلوة والسلام تقضي باستخاره على
 الامة عند عينته عنهم في حال حيوتهم كما كان يستخلف على
 المدينة عند نهوضه للغزوات لا يخل بذلك البته ولا يترك
 اهل البلد فوضي لارئيسهم فكيف يجوز ان يخلى الامة

باجمها عند العينة الكبرى التي لا رجوع بعدها
 بالامام يقتدون به ويرجعون اليه في مصالحهم وايضا
 شفقة على الامة معلومة حتى علمهم في امر حليل
 كقضاء الحاجة دقايق اذ به فيكف لا يعين لهم من يصلح
 حالهم بمغاشا ومغادا ومن البين ان لا نص في حق ابي بكر
 والعباس فتعين ان يكون في حق علي والخوانسار قضا
 عادة الرسول عليه الصلوة والسلام بالنص في حق
 الامام كعلي اي كاستخاره في المدينة مخروجه منها
 والشفقة حتى علمهم اذ اب الاستخاء ممنوع بل ما علم ان
 الصحابة يقومون بذلك التعين ولا يتخلون به لم يفعل
 ذلك لعدم الحاجة اليه كما انه لم ينص على كثير من الاحكام
 الشرعية بل وكلها الى اراء المجتهدين الذين هم حمادة الدين
 واعلام الشرع والاجماع على حقيقة امامة احد الثلاثة
 ابي بكر وعلي والعباس ولم يبارز عادة لم يبارز علي
 والعباس ابا بكر ولو لم يكن على الحق لناداه كما وبت
 اي كما نازع على معاوية ونيفيه اي بنفي عدم منازعته
 على ابي بكر مع كون ابي بكر غير محو العصمة التي تشترطونها
 لصحة الامامة والعادة فانها تقضي بالمنازعة في مثل ذلك
 واما الظواهر الدالة على امامة علي تفصيلا كانما
 وليكم الله ورسله والذين امنوا الذين يقيمون الصلوة و
 يؤتوا الزكاة وهم راكعون اذ المراد بالولي هنا المتصرف
 والمتصرف في الامة هو الامام وقد اجمع المفسرون على ان المراد
 بالذين يقيمون الصلوة الى قولهم وهم راكعون على فانه كان في

الصلوة ركعاً فاسأله سائلاً فاعطاه خاتمة فنزلت الآية
 وآية المباهلة وهي قوله تعالى فقل تعالى ندع ابنائنا وابنائكم
 ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم فدفع قول انفسنا لم يرد
 نفس النبي لان الانسان لا يدعوا نفسه بل المراد به على
 ذلك عليه الاحب الصيغة انه عليه الصلوة والسلام دعى
 علياً الى ذلك المقام وليس نفس على نفس محمد حقيقة فالمراد
 المساواة في الفضل والكمال ترك العمل به في فضيلة
 النبوة فقط وبقي فاعداها وخير الغدير وهو انه عليه الصلوة
 والسلام احض القوم بعد رجوعه عن حجة الوداع بعد دير
 خم وهو موضع بين مكة والمدينة بالحجفة ومن جمع
 الرجال فصعد عليها وقال الست بكم اولى بكم من انفسكم قالوا بلى
 قال من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من ولاة وعاد من عاداه
 وانصر من انصره واخذل من خذله وجبر الطير وهو قول عليه
 الصلوة والسلام حين اهدى اليه طائر مشوي اللهم اني
 ناجي خلقك اليك يا كل معنى هذا الطير فاني على واكل معه الطائر
 فهي معارضة بنحو قوله تعالى وعد الله الذين امنوا منهم
 عملوا الصالحات ليسخلفنهم في الارض كما استخلف الذين من قبهم
 وليمكن لهم دينهم الذي ارتضى لهم فان الخطاب للصحابه واقل الجمع
 ثلثه ووجد الله حق فوجدوا لوجد في جماعة منهم خلافة يمكن
 بها الدين ولم يوجد على هذه الصفة الا خلافة الخلفاء الاربعة
 فهي التي وعد الله بها ويقول عليه الصلوة والسلام الخلافة
 بعدى ثلثون سنة ثم تصير ملكاً عضوضاً ويقول عليه الصلوة
 والسلام اقتدوا بالذين من بعدي ابى بكر وعمر واقل مراتب

الامر الجواز به وبه اي وبهذا النص ثبتت امامته ابى بكر وبالاجماع
 ايضا واكفاه امامته لعمر بن الخطاب بكر ولعمر بن علي بالبيعة والا فضل
 اي لاكثر ثوابا عند الله على الترتيب وعند الشيعة على وفاء اربع
 كفج لقوله عليه الصلوة والسلام حرك يا علي حزن
 وفي مخالفة خالف وما اخذ عدم الكفر ان الطاعة واجبة وترك
 الواجب مستوف والمسئلة اي مسئلة التفضيل ظنته وذلك
 لان النصوص متعارضة وهم اي الشيعة في سوق الامامة في اولاده
 اي اولاد علي لشعب فقال الجناحة منهم لا رواج لتنازع
 وكان روح الله في آدم ثم في شيت ثم الانبياء والائمة حتى
 انتهت الى علي واولاده الثلاثة الحسن والحسين ومحمد بن
 الحنفية ثم الى عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر ذي
 الجناحين وهو حي بجبل اشبهان وقال المنصورية منهم الامامة
 صارت لمحمد بن علي بن الحسين وعرج الى السما الى عبيد الله
 من خرافاتهم وقيل اي قال الامامة لا يجوز امامته
 المفضول لانه قبيح عقاب فان من التزم الشافعي حضور
 درس بعض اخاد الفقهاء والعمل بفتواه عد شيعتها قاضيا بغير
 قضية العقل وقيل اي قال لاكثر ثوابا عند الله اي المفضول
 اصله لا امامته من الفاضل اذا المعتمد في ولاية كل امر والقيام
 به معرفة مضلحة ومفاسدة وقوع القيام بلوازمه ورب
 مفضول في محله ومطلبه عمله وعمله هو بالزمامه اعرف وبشرطها
 اقوم وقيل لا يجوز امامته المفضول فانه تتر امامته
 الفاضل الفتنه ويجب عظيم الكل اي كل الصحابة والكف
 عنهم لان الله اتى عليهم ورضي عنهم والرسول اسلمهم دل عليه

مولد میں الہک الفضل بن الخیر
لا اکمالی اللہ سوی
الاجح بلد فارس
احمد علی محمد فارس

